

总序

蔡仁厚

(一)

南昌大学哲学系郑晓江教授主持的“江右思想家研究”计划,已出版过一本论集。为了使研究更详尽、更周遍,研究的计划扩大了,要由出版论集改而为出版研究丛书。也就是说,对每一位思想家的研究,都要撰写成为一本专著,大家依计划而分工合作,逐年进行。当一整套的“江右思想家研究丛书”完成之后,它对文化学术的助益和影响,必将是普遍而深远的。

思想的涵盖面甚广,除了哲学思想,经学、史学、文学、艺术,都各有其多样性的思想内涵,值得加以论述。而经世思想、科学器用思想以及综合性的人生观、人生哲学,也是很重要的,应该加以发掘。

就人而言,有的是纯粹思想家的灵魂,有的是圣贤襟怀、豪杰性情,有的是政治家、事功家、道德家、宗教家、教育家等。这些人物,各有他们自己的思想特色,允宜分别进行探究,以显发

其潜德幽光。

(二)

江西地处吴楚之间，自古有“吴头楚尾”之称。吴地称江东，又称江左，而江西则称江右。吴楚先盛于春秋时期，而江右人文则始显于汉代。东汉末期，“下陈蕃之榻”的徐孺子，是豫章高士，最早显名。而东晋陶渊明，则可视为江右思想家第一号人物。

历南北朝而至隋唐，江右的人文一直在深蕴厚蓄之中。当时从南海入中原的通道，是由梅岭而直下赣江水道的所谓使节之路。这一条交通大动脉，触发了赣江流域的地气，到了宋代，江右人文蔚起，大放异彩。如北宋晏殊、欧阳修、李觏、王安石、曾巩、黄庭坚等光显于前；南宋胡铨、姜夔、杨万里与陆象山兄弟接踵于后。尤其宋亡之际特显大节义的文天祥、谢枋得，更足为天地正气增辉生色。

元明继两宋而流衍，江右人物仍盛。吴澄最为元代大学者，而明初的理学人物，则以吴与弼为耆宿。胡居仁、娄谅、陈白沙，皆出其门。接下来，王阳明的良知学风行天下。在《明儒学案》中，江右独占其九，人数达三十二人。我曾分江右王门为三支一脉：一支是阳明之亲炙嫡传，以邹东廓、欧阳南野、陈明水为代表。一支则渐离心宗而别走蹊径，以刘两峰、刘师泉、王塘南为代表。一脉指罗近溪，他是泰州派下真能成正果者，代表王学的圆熟之境。王学承陆学而弘扬孟子心性思想，而江右实居重镇之地位。

(三)

江右是陆学家乡，但朱子学亦同样在江右传衍。文天祥虽不属纯学术人物，但其师承出于朱子。元儒吴草庐亦系出朱子，

唯其论学则兼取朱陆。明代初期,南方理学以朱子系之吴康斋为中心,而门下陈白沙却开显心学之绪。一度问学于娄谅之王阳明,更开创致良知教,而王学又特盛于江右。据此简单之叙述,可知江右地区并无学派门户之畛域,其学风之表现,主要是依乎儒家义理演变之进程而为转移。

两年前,我撰写《江右学风与学术》(《江右思想家研究》代序),文分五节:一为文章节义之乡;二为禅宗的腹地;三为心学(理学)的心脏地带;四为经济与治术;五为诗人与词客。从这五个节目的标题,即可看出江右在学术思想上显示的普遍性与多样性。另外,还有龙虎山代表的道教一脉,就化民成俗而言,也有可加论述的价值。

思想的落实,主观面是道德实践,成圣成贤。客观面可分为二:一是典章制度;一是开物成务。前者是治国的凭借,如马端临扩大杜佑《通典》之规模,撰成《文献通考》三百四十八卷,举凡田赋、盐铁、国用、选举、学校、职官、郊社、礼乐、名刑、经籍、封建、天文、物异、舆地、四夷等有关经国定邦之事,皆一一加以通考,以供治国之用。后者开物成务,则有赖于知识技能之利便,而明代宋应星的《天工开物》,正是事关“利民用、厚民生”的实用之书。凡欲开发物资以成就天下事务者,莫不有藉于成器之用。国人识见鄙陋,不识宋氏此书之可贵,竟长时期加以漫忽。如今科学昌明,反观此书,乃知我先民之科学心智与器用精巧,有出乎意料之外者。

据上述可知,江右之学术思想,无论形上或形下,皆能兼顾并重,而避免了思想上的偏取之弊。

(四)

本研究丛书,对于江右历代思想家的生平事迹、思想理论、

学术贡献、文化影响，皆尽量加以发掘和表述。就丛书出版的顺序而言，最好当然是依时代之先后而排定。但负责撰述的学者，其写作之进度，迟速不一。故本丛书分册出版之序，不拟加以限定，而是采取顺时制宜的做法，随时完稿，就随时分册发排出版。

依初步之规划，本丛书所论列的主要人物，大致如下。

首先是陶渊明。他虽自称“文妙不足”，但他的《桃花源记》，却一直是世人向往的人间仙境。他的诗在钟嵘《诗品》一书中的排位不高，但唐代的李白、杜甫、王维以及宋代苏轼，都对陶公倾慕不已。诗品随人品而日高，古往今来，未有若陶公者。而中国传统三教“儒、道、佛”的义理思想和人生智慧，都可以在陶公人生过程中获得印证。他真是一位平淡自然而又真妙绝伦的人物。

李唐一代，人的生命多在“尽才、尽情、尽气”上而显露精彩。三百年中，江右未见儒道人物，倒是在禅门中大有表现。活动于江右地区的大禅师，从青原行思、马祖道一、百丈怀海以下，到汾仰宗、曹洞宗和临济下杨岐、黄龙二系的列列龙象大德，可谓精光奇采，美不胜收。

下及于宋，儒学复兴。《宋元学案》第四卷即为庐陵学案，欧阳公尚道德能文章，是儒门中标榜型的领袖人物。王安石、曾巩以及三苏父子皆出其门。为政行教，惠泽广被。前年我游历江西而顺至扬州，瘦西湖五亭桥自是美景，而纪念欧阳公的平山堂，结构简肃而宽舒轩朗，尤令人低回瞻仰，不忍去云。

北宋理学开山人物周濂溪，早年为官虔台，随机启发二程，晚居庐山，开“濂、洛、关、闽”之绪。而其最大的贡献，则在于以《易传》之乾元乾道，合释《中庸》之诚体，而复活了先秦儒家的形上智慧。

南宋以陆象山为代表的陆学，其声光不在与朱子相匹敌，而

在于开显了孟子心性义理的纲维,为圣人之道立定规矩。而宋亡之际,文天祥、谢枋得的凛烈气节,不只为赣人争颜面,为朱陆争品位,更使民族正气大显光辉。

元明儒学,主要是朱陆之流衍。元代与明初皆尊朱子,吴澄、吴与弼是代表性的学者。明之中叶,王学兴起,江右王门人才济济,前已提及。另有罗整庵站在朱子学之立场,为王学之诤友。而颜山农、何心隐的言行思想,乃有所激而使然,宜当给予持平的评判。还有宁都三魏的学术思想及其易堂讲学之用心,亦应作深入之探析而给予適切之评价。

在文学方面,黄山谷所倡导的江西诗派,绵衍七八百年。汤显祖的戏曲,至今仍在演唱。其中所涵蕴的思想,应作深入之探析与论评。

下及 20 世纪,人文厚蕴的江西,仍然有其潜力。如欧阳竟无无疑是第一等的人杰,而陈寅恪亦属第一流的史学家。他们的思想也是值得正视的。

(五)

最后,我们要说一说“江西、朱子与其他”。

朱子祖籍徽州婺源,而出生在福建,成学在福建,终老在福建。所以他的学派称为“闽学”。其实,朱子的学问路数,是直承小程子伊川而发展,其学应直称“朱子学”。而闽学之名,则最好还给他的师门三代(杨龟山、罗豫章、李延平)。龟山受大程子明道之指点,开出“静坐以观未发之中”的工夫进路,罗、李二人承续贯彻,是即所谓“龟山门下相传指诀”,这是“静复以见体”的逆觉体证之路。朱子四十以后不走此路,而直取伊川之格物穷理,展现为一个大系统。故朱子之闽学与南宋前期(杨、罗、李)之闽学实不同路。因此还原为朱子学,才更名实相应。

朱子在福建,陆象山在江西。朱子批评象山时,常直称陆学为江西之学。朱子不赞同江西之学,可是他的故乡婺源如今却划归于江西。所以上饶地区把朱子看做江西人而热烈宣传,并召开学术会议以庆祝朱子 870 年诞辰,这当然是好事。不过,我们论述江右的思想家,是在历史的脉络中进行。历史上的朱子,不属江西籍,因此,江右思想家的研究不宜包括朱子。否则,闽人皖人都会不以为然,甚至笑话我们。朱子的地位是全国性的、世界性的。朱子的伟大不会因为我们不选他而丝毫受损。何况我们还可以在这套丛书之外,个别研究朱子,弘扬朱子之学。

自睽违乡邦,已逾半个世纪。近十余年来五度返乡祭祖探亲,并曾访问南昌大学。但天下尚未臻于郅治,海峡两岸之全面融和亦尚有待。为此,深愿我炎黄子孙,异地同心,分工合作,为华夏文化共注心力,以再造人文之休美。是为序。

2004 年秋日于台中

序 —

张立文

“旧书不厌百回读，熟读深思子自知”。曾华东博士是向士陵教授的第一位弟子，他好学勤思，探赜索隐，手披目视，心唯其义。在论文答辩时，我作为答辩委员会主席曾认真阅读了他的博士论文《杨万里易学哲学研究》。在答辩过程中，曾华东博士逐个认真回答了评委的提问，甚至个别诘难，表现了对自身论文的透彻把握和面对问题的条分缕析、成熟思考。

今天，华东又将他改定后的书稿《以史证易——杨万里易学哲学研究》（以下简称《以史证易》）寄我，嘱我为之序。思索再三，我以为他的书稿又见厚实，诚比他的博士论文又更见功底，其思想的深刻性、学术的发掘之深似又不可同日而语。宋明理学本是个常讲常新的话题，它经儒释道的融突、和合开出了儒学的新生面。尤其是宋代道学家大多借《易经》阐发新儒学，在南宋已见分流，到了杨万里易学似乎又更为别开蹊径。杨万里易学“以史证经”，实则是一次向儒学的道本回归与重构。杨万里与朱陆，甚至朱震之学相比，其理论指归的路径不同，朱熹经理归道，陆九渊以心达道，杨万里论气指道，其间突出地“以史证经”为转圜，故我说“杨万里易学又别开蹊径”。

“以史证经”虽不始于杨万里，但杨万里极其能事，其易学

贯彻于“易者，圣人通变之书”，立场鲜明地扬弃佛老的“举而捐之于空虚者”，认为他们“是乱天下者也”^①。理学家都是反对佛老的“空”、“无”为本的，杨万里易学似可归结于更为“明体达用”的理论本旨。我在《帛书周易浅说》里就曾提到：“杨万里《诚斋易传》，以史事解易，……是讲和的。”杨万里易学哲学的和合是“体”和“用”的融突与和合，恐怕正是他的这个方法论原则决定了杨万里哲学本体论上以气为本。换言之，在杨万里看来只有气本论原则更能融通“体”、“用”的和合。

这当然是“仁者见之谓之仁，知者见之谓之知”，但杨万里和合的方法不是无可借鉴的。我认为，杨万里易学哲学是在理、气、心之间游移，最后才认定一个气本的总原则。《以史证易》论著指出：杨万里用宋以前的所有历史案例，直达史前传说。因此，杨万里用力深厚、力创一宗是不言而喻的。问题是杨万里在用一个个史案解析《易经》的时候，有没有去自觉建立一种哲学上的理论架构？该论著先从杨万里文学家的角色转换，再从《诚斋易传》义理逐项梳理，然后转向对其哲学思想的辨析。尤其是杨万里哲学思想的辨析，以杨万里“元”论为逻辑起点，通过“有无论”、太极之辨，最终概括出杨万里哲学的气学性质。这样杨万里哲学体系的线索被清晰地勾画出来，无疑为学术界了解南宋理学的分流做了一项有益的工作。

我曾在我的《周易思想研究》一书中讲道：“尽管明清以来，‘《六经》皆史’说颇为流行。王守仁曾说：‘以事言谓之史，以道言谓之经，事即道，道即事，《春秋》亦经，《五经》亦史。’‘《易》是庖牺氏之史，《书》是尧舜以下之史，《礼》、《乐》是三代之史。’（《传习录上·王文成公全书》卷一）章学诚则认为‘《六

^① [宋]杨万里：《自序》，《诚斋易传》，丛书集成初编，中华书局1985年版。

经》皆先王之政典也’（《文史通义·易教》）政典即史。龚自珍也说：‘夫《六经》者，周史之宗子也。《易》也者，卜筮之史也；《书》也者，记言之史也；《春秋》也者，记动之书也……’^①但它毕竟是一部经编纂者初步整理、概括、排比，并寓有作者思想的筮书，是供占筮用的。”^②诚然，《以史证易》向我们说明杨万里易学没有让自身陷入卜筮的泥潭，而是揭示出了《诚斋易传》以大量的“以史证易”使《易经》成功地进行了脱巫。《以史证易》作者指出：“杨万里没说过‘六经皆史’的话，但他认为：‘《易》，六经之首种也。天谷之羲播之，文王芽之，周公、仲尼申拆之。’^③他知道《易》为六经之首的地位和来源，也知道《易》与史的对待。”因此，《以史证易》一书还认为，杨万里作为史事宗的代表并不完全在于《诚斋易传》的“以史证易”，而是在于它还原《周易》为一部政治历史教科书的同时，又凸显了《周易》的诸如：一、天人一体的思维，也可以说是“究天人之际”的整体的思维；二、通变思维；三、“天下同归而殊途，一致而百虑”的思维；四、忧患意识的经世思维。因此在最后，杨万里易学对其哲学的本体境界作了追根究底的寻源，杨万里指出：“周子所谓无极者，非无极也，无声无臭之至也。”^④从中我们不难看出，从《诚斋易传》开篇的“故周子曰：元亨，诚之通，利贞，诚之复。复者何？复其元而已。”^⑤到《诚斋易传》末了的“周子所谓无极者……”实则是杨万里易学的一种宏观的理论架构。《以史证易》讲清

① 《古文钩沈论二》，《龚自珍全集》，中华书局1959年版，第21页。

② 张立文：《周易思想研究》，湖北人民出版社1980年版，第23页。

③ 《诚斋集》卷九五《庸言十八》，《四库全书》第一一六一册，台北：商务印书馆1979年版，第245页。

④ 《诚斋易传》卷十七《系辞上》，第272页。

⑤ 《诚斋易传》卷一《乾，元亨利贞》，第1页。

了“复其元”的“元”是气之元,而“无极”也是“无声无臭之至”的气,这就统一了作为杨万里易学气本论的哲学品格。

《以史证易》以大量的史料、较详密的论证,提出了一些发人深省的新观点。如:“以史证易”是杨万里改造《周易》并使之脱巫的主要手段,是方法论又是目标论;杨氏建立了一个史易互动的易学体系和“以历史为基础”的哲学系统的论述;杨万里哲学是在南宋气学走低的历史环境中,坚持丰富和发展了气学的论说;杨万里“安民而厚生”的提出是当时不可多见的民生观和理论的创新等。还值得一提的,是该书的“杨万里哲学的诗化”一章。华东博士集中对其思想性最强的《朝天续集》诗集展开了艺术与思想交融的探讨,这无疑避免了在讨论杨万里思想时只关注其论说文学,而不谈杨万里文学的不足。

华东君嘱我以序,有感而发,是为序。

2010年2月2日于中国人民大学哲学院

序 二

向世陵

论及南宋中期的理学,其发展脉络通常被叙述为从“东南三贤”过渡到朱陆对峙。这样的叙述大体上反映了那一个时代理学发展的主流。然而,理学的发生发展本是多元融合的产物。从整个学术氛围来看,儒、释、道三家的融合会通是古代社会后期学术“造极”和新思潮产生的最根本的动力,理学本身即是在“三教”的基础上综合创新的产物。传统儒学、道家道教和佛教学术一体构成为理学这一“新”的儒学创生所必需的理论资源。其中,从文本的角度看,《周易》这一经典实际上扮演了融合贯通三教的桥梁的角色。

《周易》的核心范畴可以说是“道”,宋理学的核心范畴亦是“道”,因而理学有“道学”之谓。《周易》论道,虽说是“易道广大,无所不包”,但“推天道以明人事”无疑是最重要的特点,《四库全书总目提要》的这一概括,应当说是很有见地的。历史上研究《周易》的学人学派学说数不胜数,但影响易学发展之大势者,按《提要》的概括是两派六宗。“两派”指象数派和义理派,每一派又各自衍为三宗是为“六宗”。前者以汉易和宋初的陈、邵为代表,后者则以玄学和理学为代表。就义理派论,除玄学是在魏晋外,余皆出于宋代。这说明宋代易学是在中国古代哲学

的新形态——理学兴起的总的历史背景和思想框架下形成和发展起来的。

理学注重以义理解经,故其易学著作多在发挥义理。即便是邵雍,他的《观物篇》亦是讲义理的重要著作。易学义理派的发展,实际上与整个理学的发展是互为一体的。在理学的初创时期,无论是胡瑗、程颐,还是周敦颐或张载,几乎无人不着力于《周易》的研究;到南宋,从胡宏、张栻到朱熹、杨简,也丝毫没有例外。人们时常提及的这些理学家,由于其在理学史上的地位和影响相对比较确定,对其思想的研究历朝历代都不匮乏。但其中却有一个重要的人物及其学派,在理学史上的地位常常被忽略,其易学哲学思想也很少得到系统的阐发,这就是杨万里及其哲学。

杨万里的易学哲学思想主要表现在《诚斋易传》中。作为“六宗”之一的史事宗的代表,杨万里搜集分析数千年的历史事实,“以史证易”,既用以佐证和解释《周易》的卦爻辞,也借古喻今,针砭当时政治。如果说,这一方面的贡献由于《提要》的经典定位还比较容易取得共识,相形之下,杨万里的哲学思想究竟取得了什么样的成就,在理学大家的丛林之中他究竟占据一个什么样的位置,却始终给人一种模糊不清的感觉。曾华东博士以他数年的努力,致力于全面系统地研究杨万里的思想。他以“元”论的探讨为逻辑起点,通过对“有无”之论、太极之辨的剖析走向杨万里哲学的最高范畴——气;并在与理、与气、与性、与心等理学本体性范畴的相互比较中,最终认定了杨万里哲学的气学性质。对于可能与此相抵触或一些较为费解的命题,如“道为气母,气为天地根”;“易之未作,易在太极之先;易之已作,易在太极之后”等,亦通过自己的仔细斟酌提出了新的看法,这些都是值得肯定的,有较高的学术价值。

事实上,理学中气学一派,自北宋张载去世后即趋于瓦解,

杨万里可以说是南宋诸家中认同以气为本的不多的代表。通过华东博士的梳理阐发,我们大致可以看清南宋气学仍有其生命力。当然,作为理、气、性、心等四大理论体系均已成型的南宋中期,杨万里的气学并不那么系统规范,可以说是一种既在各家之间优游,又最终回归于气的体系。至于这其中的所以然,华东的书中已尽力作出了阐发。

华东从事中国哲学研究,按他自己的说法是“半路出家”,但他聪明好学、为人诚恳踏实,他的创获应当源自与同龄人相比多付出的辛劳,我做他的导师,所起的不过是引导的作用,从博士论文的写作到今天的成书付梓,是他自己在年届“知天命”的心路历程中思索耕耘的结果。当然,杨万里作为一名在文学史上远比在哲学史上更为知名的学者,对他的哲学体系的把握不是一部博士论著可以穷尽的。譬如杨万里的“诗化”哲学与“史事”易学之间是完全的融洽还是也存在某种内在的紧张;如何使“以气为本”的哲学与“以历史为基础”的理论系统更好地协调等,都是可以继续深化的话题。

闻华东新著出版,悦于心而拙于言,敷衍数语,是为序。

2010年2月28日于中国人民大学哲学院

引 言

杨万里(公元1127—1206年),字廷秀,号诚斋。南宋著名诗人、哲学家、政论家。至今,这位历史老人已离开我们整八百余年了。我们缅怀这位历史老人,并探索其易学哲学的实际之路,深感笔头凝重,充满历史的沧桑感。但是,当你将思想的触角深入其思想境域,你会发现:诚斋易学哲学并没有淹没在历史的尘埃中。800年时空隧道原也不过是银汉一瞬,我们顷刻便能接通他那广博、又略显芜杂^①的思想信息,趟出通往今生今世的坦途。

不错,《周易》是性命之学,但《诚斋易传》亦是性命之学,问

① 时下研究杨万里哲学的,有认杨万里《心学论》为主旨的,以杨万里哲学为心学派;有归宗杨万里哲学为儒家道德本体的,以杨万里哲学为道本论者。其实,宋明各家谁不归宗儒家道德本体。诸论的陈说纷纭,终不能从杨万里丰富的哲学思想中穿插出来。

这里,似还可提供两个参照案例,以供后来学者鉴断。

(1) 朱熹曾说过杨时杂博(“龟山杂博,是读多少文字”),见[宋]黎德靖:《朱子语类》卷一百一,中华书局1999年版,第2556页;

(2) 二程也曾认为:“子厚(张载)则高才,其学更先从杂博中过来。”见[宋]二程:《河南程氏遗书》《二程集》卷二上,中华书局2004年版,第38页。

从以上两个参照案例可知,任何思想家其思想不怕他“杂芜”(姑妄言之),关键是鉴识和析离。

题是：杨万里以气为本、以史证易，让性命之学充分落到了实处。杨万里在南宋气学走低（即没什么人谈气学）的情况下，仍然坚持气本论实属难能可贵。这种坚持气本论态度又援史入易，真正做到了“惟有是物也，然后，是道有所措也”^①。正因为此，诚斋易学没有停留在谈天认命、修身养性之上，其中的生民之理、对性命之学的“体认”值得研究。与杨万里同时代的朱熹在与陈亮进行“王霸义利之辨”就谈道：

若如鄙意，则须是先得吾身好，党类亦好，方能得吾君好。……盖修身事君初非二事，不可作两般看。此是千圣相传正法眼藏，平日所闻于师友而窃守之……^②

从上面这段话不难看出，朱熹主张的路向是先性命之学，即“先得吾身好”，再行“事君”，“方能得吾君好”。陈亮的主张反之，陈亮是主张先“得吾君”（“事君”）后“得吾身”（“修身”）的。

杨万里易学哲学则在其间进行了调和，它以气为道（以气为本），让其哲学视阈更能“明体达用”，即在明白物质世界之前提（“明体”）的同时让理论不沦为空疏而渺茫。说“沦为渺茫”绝非空穴来风，杨万里对此专门有过论述，他说：

或问：学者之言道，或闷己于至幽，而堕人于至茫。何也？杨子曰：非强则妄，诬所不能之谓强，億^③所不知之谓妄。^④

① 《诚斋集》卷九十二《庸言五》，第222页。

② 《寄陈同甫书》之十五，《朱文公集》卷三十六。转引自何俊：《南宋儒学建构》，上海人民出版社2004年版，第244—245页。

③ 此处“億”即“臆”，不可简化为“亿”。

④ 《诚斋集》卷九十二《庸言一》，第215页。

本书参考两种版本《诚斋集》：一、文渊阁四库本《诚斋集》；二、辛更儒笺校的《诚斋集》：《杨万里集笺校》，特注明。

诚然,要不“沦为渺茫”的前提是不要“非强则妄”,要克服“所不能”、“所不知”,学者才不会“闷己于至幽”、“堕人于至茫”。这与他在《庸言十三》中说到的“是故学立心立,学亡心亡”^①的主张是一致的,强调了“学”的重要性,而“学”的直接好处首先是能“修身”。“修身”的直接好处是如前所述的“先得吾身好”,“方能得吾君好”。

张岱年先生主编的《中国唯物论史》在谈到杨万里易学哲学时说道:

二程理学,至南宋时,经朱熹“精思明辨,表里混融”(《宋史·理宗本纪》)已臻至博大精密。又在官方提倡下,奉行者日众。孝宗淳熙年间,先后有陆九渊、陈亮与之辩论,前者是唯心论内部之争,后者的事功之学,虽曾使朱熹感到“可忧”、“可畏”,然毕竟理论深度不够。杨万里以一代诗文大家在上述辩论之后,于淳熙十五年(公元1188年),转而深入探讨《易》学,并撰写一系列哲学著作,丰富发展了气本论理论。^②

后来的不少学者反复辩明杨诚斋易学哲学的气本论立场,我以为这并不是光为了阐明其哲学态度(更不要轻易否认他这种态度),关键是这种哲学态度所形成的理论涵构并由此达成的政治体认,诸如“得君行道”等。由于南宋理学家所处的时代是中国处于分裂的时代,因而他们还怀有希望祖国统一的抱负和理想。正因为此,我们反复陈述杨诚斋易学哲学的气本论思想,就不是拾人牙慧,更不应以轻易否认他的这种哲学态度,进而引以为创新。也正因为此,我们有理由认为:程朱理学以理为本,我

^① 《诚斋集》卷九十四《庸言十三》,第236—237页。

^② 张岱年主编:《中国唯物论史》,河南人民出版社1994年版,第465页。

们也不要“轻易否认”之，程朱是得“理”而后归宗儒道这种路向再“得君行道”。这种政治体认和他们的哲学态度实则有一个共同指向。^①并且，我们还有理由认为：只是争论而没有一个要达成的共同指向^②在内（或者说，同一前提），任何争论都是无谓的。“王霸义利之辩”是如此，“朱陆之辩”也是如此。余英时先生在他的《朱熹的历史世界》中就谈到“朱陆治学进路不同，唯独二者上进‘圣学’得尧舜禹汤文武血脉精髓有异中之同”。^③朱陆之先的新学领军人物王安石又何尝不是在这个“共同指向”之内而“有异中之同”呢？《三朝名臣言行录》中提到：

神宗问：方今治当何先？公对曰：择术为先。上问：唐太宗如何？公曰：陛下当以尧舜为法。太宗所知不远，所为不尽合先王，不足道也。尧舜之道至简而不繁，至要而不迂，至易而不难，但末世学者不能通知，故常以为高而不可及耳。^④

北宋的王安石在“得君行道”上主张皇帝“当以尧舜为法”，这一点在南宋心学的领军人物陆九渊的《荆国王文公祠堂记》亦得到了确认，他说：

孟子言必称尧舜，听者为之藐然，不绝如线，未足以喻

① 《河南程氏遗书·伊川先生年谱》实可证实这一点，《年谱》云：程颐在“皇佑二年，年十八，上书阙下，劝仁宗以王道为心，生灵为念，黜世俗之论，期非常之功，且乞召对，而陈所学。不报，闲游太学。”见《二程集上·河南程氏遗书》，第338页。

② 这个“共同指向”，我们可以理解为《易大传》的“天下一致而百虑，同归而殊涂（途）”。当然，这个“同归而殊涂”我认为也可归结于一种政治体认。

③ 余英时：《朱熹的历史世界》，生活·读书·新知三联书店2004年版，第28页。

④ 朱熹：《三朝名臣言行录》卷六之二，上海涵芬楼景印本《四部丛刊》。

斯道之微也。陵夷数千百载，而卓然复见斯义，顾不伟哉？裕陵之得公，问：唐太宗何如主？公对曰：陛下每事当以尧舜为法，太宗所知不远，所为未尽合法度。^①

陆九渊不但在《荆国王文公祠堂记》为王安石后世的一些骂名鸣不平，还进一步指出在“人私其身，士私其学，横议蜂起，老氏以善成其私长，雄于百家”，王安石则是：

英特迈往，不屑于流俗。声色利达之习，介然无毫毛得以入于其心。洁白之操寒于冰霜，公之质也。扫俗学之凡陋，振弊法之因循，道术必为孔孟，勋绩必为伊周，公之志也。^②

在“得君行道”的旗帜下，杨万里认为：“司马君实之文准荀也，临川王子之文准扬也。”^③“荀”，荀悦（公元148—209年）也^④，东汉末政论家、史学家。少年好学，善于解说《春秋》。汉献帝以《汉书》繁重难读，命他以编年体改写。他依《左传》体裁，撰成《汉纪》三十篇，当时人称其“辞约事详”。“文准荀”即

① 陆九渊：《象山先生全集》卷十九，上海涵芬楼景印本《四部丛刊》。

② 同上。

③ 《诚斋集》卷九十三《庸言十》，第230页。

④ 检视《诚斋集》，杨万里言“荀”者，不过先秦荀子、东汉荀悦、三国荀彧，其中《诚斋集》卷八十七《心学论》谈道：“盖自夫子有‘性习近远’之论，而不明言性之善恶，至孟子则断之以性善之说。于是荀、杨、韩三子者各出一说，以与孟子竞。说者以为夫子不立论以起争，而起三子之争者，孟子喜于立论之过也。”见《诚斋集》，第132页；此处“荀”当为先秦荀子。《诚斋集》卷六十八《答朱晦庵书》谈道：“偶记忆尝见一史书，似荀悦《汉纪》之属而非也。载子房事，至欲王诸吕之时，子房犹及见之。”见《诚斋集》，第656页。司马光以治史著称，推知杨万里说“司马君实之文准荀也”之“荀”为汉代荀悦。

司马光学荀悦“辞约事详”，其文与“荀”相“准”之谓也。^①“扬”，扬雄（前53—18年）也，西汉文学家、哲学家。因鄙薄辞赋，谓为“雕虫篆刻，壮夫不为”，故写下哲学著作《法言》、《太玄》。扬雄在他的哲学著作《太玄》中提出了“玄”作为宇宙万物本源的学说，又在《法言》中确立了“有生者必有死，有始者必有终”的命题，驳斥了神仙方术，批判了老庄“绝仁弃义”的观点，而重视儒家的学说。“文准扬”即王安石文与“扬”文相“准”之谓也。中国的文化传统是文以载道，担当起“行道”重任，非扬雄之才德不能。

“得君行道”是一代代士人的理想、抱负，宋代的士人更具有这种政治自觉，可能是因为宋代有更多的重视士人的政治文化环境吧。张载的“为天地立心，为生民立道，为去圣继绝学，为万世开太平”唱出了他们那代士人的绝响。杨诚斋所持的哲学态度原也是涵盖了一个政治抱负（也即“政治体认”）在内，正因为此，他在《庸言十三》中接着张载的话说：

或问：横渠子谓君子之学“为天地立心”，奚为其“为天地立心”也？杨子曰：“人者，天地之心也；君子者，天地之心之师也。有天地而无人，无天地也。有人而无君子之学，有天地而无心是也。是故学立心立，学亡心亡。”^②

这里，杨万里确认了“为天地立心……”的“人——学”路径，他

① 在司马光《资治通鉴》中，司马光提到的“荀”，集中有荀子、春秋荀林父、荀息、荀寅、荀瑶，东汉史学家荀悦，东汉经学家荀爽，三国谋臣荀彧、荀攸，三国司空荀颢、权贵荀勖，晋代荀藩、荀组、荀崧、荀羨等。其中只有“荀悦论曰”多见。经查《资治通鉴外纪序》为宋代刘恕所作，刘序也说明汉代荀悦在史界的重要地位。故知，杨万里“司马君实之文准荀也”，“荀”当即东汉荀悦也。

② 《诚斋集》卷九十四《庸言十三》，第236—237页。

肯定了我们现在说的主体性原则,这一点确实难能可贵,而他对人的肯定无疑又是在“万物为有”的基础上作出的。他对释老的将万事万物必欲“泯之于无”深恶痛绝,他说:

夫惟有是物也,然后是道有所措也。彼异端者必欲举天下之有而泯之于无,然后谓之道。物亡道存。道则存矣,何地措道哉?①

世无日星,何从而绘日星?世无山龙,何从而绘山龙?是故天地者,易之生也。易者,天地之肖也。②

自从《庄子·天下篇》说过“道术将为天下裂”,我们的学者总是循着“裂”的线索去找出它的越演越烈,而不知道“和合”才是“道”的发展常态,这种发展常态又是与时俱进的,这种发展常态的与时俱进③才是“道术”之所以“为天下裂”。并且,只有常态的东西才是固稳的,我们才能够对之加以定性。没有同一前提,我们将陷入一个永远不了的是非漩涡中。同样,定不了性的东西也将使我们陷入一个永远不了的是非漩涡中。换言之,理学四系——气、理、心、性就是这样一个共同的范式。气学家以气为道,理本论者以理为道,心学家以心为道,性本论者以性为

① 《诚斋集》卷九十二《庸言五》,第222页。

② 《诚斋集》卷九十五《庸言十九》,第247页。

③ 所谓“与时俱进”,比如:张立文先生在他的《帛书周易浅说》一文中首先确立杨万里易学是讲“和”的,但“和”的问题在先秦还只具自然哲学的内容,到了南宋江山半壁,就是“分裂”与“统一”的问题,“和”就还包含了军事斗争的内容。在南宋,无论杨万里还是经学家朱震在他们的《易传》中都推崇“一”的政治理念,就在于他们都怀有希望祖国统一的抱负和理想,尽管他们哲学上的本体论态度不同。我们可以想象一下,到了南宋,强寇占领了宋朝半壁江山,杨万里比他同时代的理学家或许多一份了解,光讲“理”是不行的。至少,同强寇讲“理”是不行的。而对宋朝内部,他在《庸言三》中发出了“杨子曰:西汉县令勇于敢杀,本朝人主勇于不敢杀”的历史性喟叹。

道,都要归根于儒家的道德本体,这原本是明了不过的事情。

应该说,《周易》经传的真正哲学精神是“与时偕极”,即我们今天的与时俱进。而与时俱进是任何哲学思潮所蕴涵的根本精神。否则,马克思、恩格斯当年就不会说“任何真正的哲学都是自己时代精神的精华”^①;否则,司马迁之父司马谈就不会说:

易大传:“天下一致而百虑,同归而殊涂。”夫阴阳、儒、墨、名、法、道德,此务为治者也,直所从言之异路,有省不省耳。尝窃观阴阳之术,大祥……其为术也,因阴阳之大顺,采儒墨之善,撮名法之要,与时迁移,应物变化,立俗施事,无所不宜,指约而易操,事少而功多。^②

这里,“与时迁移”就是“与时偕极”,就是我们今天的与时俱进,司马谈还特地指出在“阴阳、儒、墨、名、法、道德”各家中,“阴阳”哲学精神为“大顺”,能够“与时迁移”。《汉书》在谈到另一位太史公司马迁在遭腐刑之后,还说道:

盖西伯拘而演《周易》;仲尼厄而作《春秋》;屈原放逐,乃赋《离骚》;左丘失明,厥有《国语》;孙子膑脚,《兵法》修列;不韦迁蜀,世传《吕览》;韩非囚秦,《说难》、《孤愤》。《诗》三百篇,大氏贤圣发愤之所为作也。……仆窃不逊,近自托于无能之辞,网罗天下放失旧闻,考之行事,稽其成败兴坏之理,凡百三十篇,亦欲以究天人之际,通古今之变,成一家之言。草创未就,适会此祸,惜其不成,是以就极刑而无愠色。^③

① 《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社1995年版,第220页。

② [汉]司马迁:《史记》卷一百三十《太史公自序第七十》,中华书局1982年版,第3288—3289页。

③ [汉]班固:《汉书》卷六十二《司马迁传第三十二》,中华书局1982年版,第2735页。

可以说,一代代想有所作为的封建士人就是循着这条“究天人之际,通古今之变,成一家之言”的道路而尽力提炼“自己时代精神的精华”而与时俱进,并“同归而殊涂”的。无疑,杨万里就是其中的杰出代表之一。杨万里引宋以前的所有历史说易,借古说今,甚至里面就蕴涵了讽喻宋代的时政,即“通古今之变”。杨万里是关心时政的,他直陈时政,多见于他的大量奏札,还有《千虑策》、《东宫劝读录》和一些时文。但更集中的政论却是在他以史证易的史论之中。问题是:杨万里首先是诗人,又是哲学家。诗和哲能否统一,或者说能否得到沟通,答案是肯定的。这一点在杨万里身上得到了统一,杨万里是诗宗,又是易学的“六宗中一宗”。《宋元学案》、《四库全书总目提要》都有定论。《宋元学案》说:

易至南宋,康节之学盛行,鲜有不眩惑其说。其卓然不惑者,则诚斋之《易传》乎!其于图书九十之妄,方位南北之讹,未尝有一语及者。……中以史事证经学,尤为洞邃。予尝谓辅嗣之传,当以伊川为正脉,诚斋为小宗,胡安定、苏眉山诸家不如也。^①

在这里,《宋元学案》已经把诚斋易学列为一宗,即“诚斋为小宗”。而诚斋易学之所以能开出一宗,全在于它的“中以史事证经学,尤为洞邃”等。《四库全书总目提要》又说:

故《易》之为书,推天道以明人事者也。《左传》所记诸占,盖犹太卜之遗法。汉儒言象数,去古未远也,一变而为京、焦,入于机祥,再变而为陈、邵,务穷造化,《易》遂不切于民用。王弼尽黜象数,说以老、庄,一变而胡瑗、程子,始

① [清]黄宗羲原著,全祖望补修:《赵张诸儒学案》,《宋元学案》卷四十四,中华书局1986年版,第1433页。

阐明儒理，再变而李光、杨万里，又参证史事，《易》遂日启其论端。此两派六宗，已互相攻驳。^①

这里，《四库全书总目提要》已把减斋易学列为与其他五宗等立的一宗，有所谓“此两派六宗，已互相攻驳”的说法。无疑，减斋易学的地位又更为显著地标示了出来。所谓“史事宗”，经考量诸家，我发现：就是注易家超强的参政议政意识，以政治哲学为引领、以本体论为依皈。考量“史事宗”的另一为代表人物李光的《读易详说》也如此，以佛解易的苏东坡当然“不如也”。

关于在杨万里身上诗和哲如何统一的问题，张世英先生的《天人之际·序》中提到的一段话可能给我们以启迪。他说：

西方传统哲学过分强调思与诗、概念和隐喻的划界，把诗排斥在哲学之外，而西方现当代哲学的一些思潮，特别是后现代主义，则力图取消这种对立。如果说我们对主客二分和主体性的召唤叫做“西化”，那么西方现当代哲学主张人物交融，提倡诗化哲学，就可以叫做“东化”。我们为什么不可以与西方现当代哲学的这种思潮结成联盟呢？未来中国哲学的发展也许是既有西方近代的主客二分和主体性的进取精神，又有天人合一、人物交融的诗意境界的哲学，是个体性、差异性和流变性从传统的整体性和凝滞性中获得解放的哲学。^②

上面这段话起码给了我们三点提示：（1）思与诗有没有绝对界限，以及“把诗排斥在哲学之外”给我们带来了什么不便和困惑；（2）人物交融的诗化哲学对破解“西化”的主客二分和主体性的召唤有什么好处；（3）未来中国哲学的精神在囊括了“主客

① 《四库全书总目提要》卷一，海南出版社1990年版，第13页。

② 张世英：《天人之际》，人民出版社1997年版，第4页。

二分和主体性”、“天人合一”这两种哲学材质之后会产生哪些新特质。杨诚斋的诗宗和易宗的双重身份无疑可以为我们显示了这些事情发生的一些端倪。

最后,杨万里治易主要方法是诉诸一串串历史个案,他以“史事宗”名家,他的“以史证易”与别人的“以史证易”有何不同,“史事宗”的史的精神在哪里,本书都致力澄清。杨万里治史是本着他在《春秋论》中所持的“五经者,夫子之所以教也。《春秋》者,夫子之所以政也。徒教而不政,尧舜不能以经一世,而夫子能以经万世哉?”^①他的意思很明白,就是《春秋》的作用是指导为政,孔子虽不是什么王侯,但因有了一部有益于政事的《春秋》,就有经万世之功业。杨万里显然也要借《诚斋易传》“以经万世”的。杨万里在《庸言十八》^②中又说:“《春秋》以一字为褒贬,《易》以一字为义礼。”^③因此,杨万里以史证易其史的精神乃在于通过臧否古今,正是要从中国“治少乱多”的历史进程中导出历史的矢量,进而揭示出形成他的哲学态度的世界在物质生成基础上符合逻辑的发展。因此,本书第七章《杨万里哲学的气学性质》就“理、气问题”对杨万里的“故道为气母,气为天地之根”的“悬案”,专门有一节着力澄清,进行了追根究底的寻源。这是本书发前人所未见的地方,也最终使杨万里哲学从理气二元论和人们笼统的“道本论”说中解脱了出来。

① 《诚斋集》卷八十五《心学论》,第120页。

② 我以为,《庸言十八》是杨万里专门论史的,《庸言十九》则论《易》多。

③ 《诚斋集》卷九十五《庸言十八》,第245页。

目 录

总 序	蔡仁厚(1)
序 一	张立文(1)
序 二	向世陵(5)
引 言	(1)
第一章 从文学到哲学	(1)
一、生平简介	(6)
二、“中兴”诗人	(14)
三、学术宗旨	(23)
四、研究状况和杨万里著作本勘验	(29)
第二章 诚斋易学的缘起	(40)
一、“文士”与治易	(41)
二、为学之源	(44)
三、二程后学	(46)
四、《易》话语与“知道”	(48)
第三章 杨万里与“史事宗”	(53)
一、“史事宗”议	(53)
二、易史通约	(57)
三、史、《易》合一	(61)
四、“史事宗”辨	(64)

第四章 杨万里的“以史证易”	(68)
一、史料与史证	(70)
二、史证与史蕴	(73)
三、以史道阴阳	(82)
四、“二五”之应	(97)
第五章 杨万里以史述刚柔	(105)
一、君刚、臣刚	(106)
二、柔服刚、刚服刚	(115)
三、刚损、刚益	(121)
四、“内文明而外柔顺”	(132)
第六章 杨万里哲学的发端	(156)
一、诚斋“元”论	(158)
二、诚斋“有”、“无”论	(172)
三、诚斋太极之辨	(178)
第七章 杨万里哲学的气学性质	(184)
一、理、气问题	(184)
二、“物存道存”与气本	(200)
三、“三才体用不息”的性论	(204)
四、“性而身之”的《心学论》	(210)
第八章 杨万里哲学的“明体达用”	(219)
一、由气而“和”的统一论	(220)
二、“和”接“中正”的通变观	(227)

三、“史论即政论”的政治哲学	(240)
第九章 杨万里哲学中的民生思想	(253)
一、“卜辞”引出的话题	(254)
二、28《象》蕴涵的民生思想	(257)
三、与程朱的区别	(266)
第十章 杨万里哲学的诗化	(271)
一、杨万里的“以诗言道”	(272)
二、《朝天续集》中的民生思想	(283)
三、“冷”、“寒”境界的本体意蕴	(291)
结 语 如何认识杨万里易学哲学这份思想遗产	(302)
一、对人才的关注及其价值判断	(304)
二、史易互动的理学范式	(308)
三、历史通变中的忧患意识	(312)
四、“以历史为基础”的哲学系统	(320)
附 录 杨万里生平记事与《诚斋易传》史证汇例	(324)
一、杨万里生平记事	(324)
二、《诚斋易传》史证汇例	(329)
 参考文献	 (366)
后 记	(373)

第一章

从文学到哲学

杨万里是我国宋代的著名诗人,于是,人们研究的焦点多集中在杨万里的文学成就上,全面、系统地研究杨万里易学哲学的论著寥落晨星。实际上,杨万里哲学上的成就绝不逊色于他的文学成就。

1984年4月,侯外庐先生等主编的《宋明理学史》(上)单列了一章《杨万里与理学唯心论相对峙的思想》,算是比较系统地研究了杨万里的哲学思想和易学思想。1995年1月朱伯崑先生著《易学哲学史》(二)《杨万里〈易传〉》算是比较系统地研究了杨万里的易学思想。由于二者的资料背景、篇幅(只能简括地涉及)和时代背景的限制(研究总是日新、日日新的),加之侧重点不一,对杨万里易学哲学的研究就还需要进一步加深。张瑞君先生著《杨万里评传》作为中国思想家评传系列之一,本该是一部“全面、系统”的专著,可惜,有关杨万里文学的部分竟占了全书的三分之二,所述还是集中在杨万里的文学成就上。应该说,深入地发掘杨万里易学哲学中有价值的东西对我国当今的思想、文化建设多所裨益。尤其是杨万里易学哲学中的精髓——元气说、“物存道存”的气本思想、“和”谐合一论与“中正”通变观等,过去都发掘不够,而它们对我国当今的和谐社会建设、小康社会建设却有重要的参照和借鉴作用。他的史事宗

2
以史证易
杨万里易学哲学研究

内涵、哲学上的“复元”说,以及易学哲学是一个怎样的体系,发掘出来都有重要的学术价值。

杨万里留给我们可资研究其易学哲学思想的主要文本是《诚斋易传》,杨万里作《诚斋易传》倾晚年所有精力,自公元1188年8月动笔,到去世前二年(公元1204年)完稿,历时近16年。其中,六十四卦用了杨万里近12年(“注六十四卦,自戊申发功,至己未毕务。”^①),跨了宋孝宗、光宗、宁宗三朝。1188年,杨万里已62岁。

“人民城郭依然是,只有向来须鬓非。”^②这是杨万里在离任常州知州后十年——1190年,时杨万里即除秘书监并借焕章阁学士,为接伴金国贺正旦使,在经过扬州时写下的颇有感慨的诗句。1190年,杨万里64岁。“只有向来须鬓非”,是说自己“须鬓”已白了。身体状况也不太好,“某老病日侵,荆扉昼闭”这样的话常出现在给朋友的信中。尤其一次给朱熹的信中,杨万里告诉老友说:“某老病日侵,祇有不如。顾弃官八年,乞骸三请,待命四载。前月四日乃始蒙恩,放牛桃林,俾听横笛。”^③

在给友人张尚书的信中,甚至表达了自己多年闭门谢客的情况,有“荆扉深闭,今已八年。丙辰,古稀之齿上章乞骸,前后三奏,俟命四载,乃今始蒙圣恩放归田里”^④的话。从信的内容

① 《诚斋集》卷六十七《答袁机仲寄示易解书》,《四库全书》第一一六〇册,台北:商务印书馆1979年版,第649页。

② 《诚斋集》卷二十七《朝天续集·晚过常州》,第288页。

③ 《诚斋集》卷一百七《与朱侍讲》,第354页。关于“顾弃官八年……”中是“弃官八年”还是“为官八年”,辛更儒先生的《杨万里集笺校》作“弃官八年”,见辛更儒笺校:《杨万里集笺校》卷一〇六,中华书局2007年版,第4005页。

④ 《诚斋集》卷一百七《答张尚书》,第356页。

看,前后两封信都是在杨万里“丙辰,古稀之齿”,即70岁这年(1196年)写的。按两封信透露的信息,这时杨万里已完全退休,不再会被朝廷任命出去为官了。杨万里退休于1192年9月,但没全退,时年66岁,朱熹当时63岁。

“庆元党禁”是南宋最大的学术界禁案,其案涉及包括朱熹这样的大理学家共59人。朱熹时年65岁,杨万里69岁。党案又呈时间长的特点,从公元1195年至1200年。而与朱熹交厚的杨万里却超然事外,原因有二:一是赋闲家居^①,二是余端礼、京镗等故交在朝廷先后维护。^②杨万里“不但未罹罪网,反受特别优待,加待制、领宫祠、升阶官、晋封爵”^③。尽管杨万里未受庆元党祸,但值得指出的是:“庆元党禁”的罪魁祸首是韩侂胄,而韩秉国15年,杨万里退休15年。最后,杨万里因韩目无君上、不顾国力情况擅开边衅而气绝身亡。另外,于北山先生在《杨万里交游考略》一文中还提到:当庆元二年末,“伪学”之禁逼向高峰,朱熹罢职落祠。次年春季,杨万里闻知后致书朱熹:“近见邸报,果若所虑,此酝酿久矣。堤久必决,其势然也。道眼学力,岂待外人开释者?”^④庆元五年四月,杨万里再复函朱熹:“天下之事,固有蹉跌如此者。莫之致而至者,命也!浮云去来,想能安之,无待于开譬也。”^⑤而庆元六年三月,朱熹就去世了。

① 参见崔骥:《杨万里年谱简编草稿》,《江西教育》第19号1936年5月,第38—41页。

② 于北山:《杨万里交游考略》,见《中华文史论丛》第一辑,上海古籍出版社1981年版,第286页。

③ 参见同上。

④ 《诚斋集》卷一百五《答朱侍讲》,第334页。

⑤ 同上书,第355页。

杨万里为何要在余年发挥余热著《诚斋易传》，似乎还可在他的《心学论·曾子论下》找到答案，他说：“曾子曰：‘士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？’曾子之力，庶乎圣人之力者也。何也？其力弘，然后肩之而能胜；其力毅，然后胜之而能步。曾子之于仁，弘以肩之，毅以步之，其至于秦无难也。”^①显然，杨万里是要把“引史证易”充分发挥以改造《周易》，“不但每卦引证历史典故，而且一卦六爻均以史证之，使之切于人事，在易学发展史上与李光构成了一个新的派别，成为易学两派六宗中的一宗。”^②杨万里倾余生精力作出《诚斋易传》，自然是为了弘毅担纲，对仁学赋予的使命（即“知道”）终身以之。并且，借此让自己的理论汇入到南宋波流涌动的理学潮流中去。

可以说，杨万里开始写作《诚斋易传》，就已经从文学领域进到了哲学领域，那是个标志性的事情。在诗歌领域，杨万里开宗立派；在易学领域，杨万里创出义理派史事一宗。他充分发挥以史证易，建立了一个“以历史为基础的”哲学系统。^③杨万里在其哲学著作《诚斋易传》、《庸言》中围绕宋代哲学的所有问题，都进行了有益的探索。尤其跋涉于气、理、心、性各家，是南宋为数不多的坚持气本论又发展丰富了气学思想的学者。他政治思想中的民用思想，难能可贵地关注了民生问题。他的“史

① 《诚斋集》卷八十五《心学论》，第129页。

② 杨新勋：《中国古文献研究中心集刊第三集·杨万里研究综述》，北京大学出版社2002年版，第424页。

③ 贺麟先生曾评价“黑格尔哲学就是以历史为基础的系统”。（贺麟：《黑格尔哲学讲演集》，上海人民出版社1986年版，第644页），故借用之。

论即政论”^①的政治哲学,决定了他在《周易》学的体用问题上向用的方面迁移。可以说,杨万里易学史事宗上接汉、魏、晋,综合宋代各家,给我们留下了丰富的思想、文化遗产。

如何系统、全面地整理这笔丰富的思想、文化遗产,在新的形势下极大地发挥其中的光焰,乃是后继的研究者义不容辞的义务。通过研究,我发现有一种使命驱使你面对这位历史老人以及他那深邃、精彩的思想,还发现所谓“对我国当今的和谐社会建设、小康社会建设确有重要的参照和借鉴作用”确实是不虚。已故张岱年先生曾指出:“胡宏、杨万里,可说是南宋初年独立的思想家,但也与程门有一定联系。”^②又说:“杨万里是南宋初年有名的文学家,而也有哲学思想,研究《周易》,著有《诚斋易传》。”^③又说:二程理学,至南宋时,经朱熹“精思明辨,表里混融”,已臻至博大精密。又在官方提倡下,奉行者日众。孝宗淳熙年间,先后有陆九渊、陈亮与之辩论,前者是唯心论内部之争,后者的事功之学,虽曾使朱熹感到“可忧”、“可畏”,然毕竟理论深度不够。杨万里以一代诗文大家在上述辩论之后,于淳熙十五年(公元1188年),转而深入探讨《易》学,并撰写一系列哲学著作,丰富发展了气本论理论。^④当我们面对南宋波流涌动的哲学思潮之时,张岱年先生的这段话无疑具有重要的启迪作用。杨万里是“独立”的而不是“孤立”的思想家,恐怕这

① 陈守实:《读蔡著〈王荆公年谱考略〉下》有“至于史论即政论,则在《王荆公年谱考略》上显现得很清楚。各种不同的政论,亦即各种不同的史论”,反之亦然。1962年4月13日《文汇报》(第三版)。

② 张岱年:《中国哲学史史料学》,生活·读书·新知三联书店1982年版,第163页。

③ 同上书,第162页。

④ 参见张岱年主编:《中国唯物论史》,第465页。

就是道理。本书努力把杨万里易学哲学的“独立”性展示出来；把杨万里学术思想的本来面目反映出来，以对得起这位中国思想文化宝库中的一代先贤和思想家。

一、生平简介

杨万里生于宋高宗建炎元年（公元1127年），卒于宋宁宗开禧二年（公元1206年），活了80岁。吉州吉水（今江西吉安）人，历经南宋四朝（高宗、孝宗、光宗、宁宗）。杨万里所处的时代，正是宋王朝贫病积弱，山河破碎、万方多难的时候。

宋高宗建炎元年，是宋王朝与金划淮而治——南宋朝的开始。北宋王朝的辉煌已湮没在往日的烟尘中，与山河的破碎伴随而来的，是社会的种种畸形裂变。军事上，一边是金兵虎视江南小朝廷，一边还是恪守祖宗家法、重文轻武；政治上，一边是靖康之耻未雪，一边是南宋偏安——“杭州歌舞几时休”。朝廷内，主战派、主和派各执一词；学术上，义理学、事功学争论不休。尽管山河破碎，南宋王朝却从未出现过“待从头、收拾旧山河”（岳飞《满江红》）的同仇敌忾的气象。据《宋史》载：孝宗皇帝即位之初，“诏以和戎遣使，大询于庭，侍从、台谏预议者凡十有四人。主和者半，可否者半，言不可和者铨一人而已。”^①想想看，朝廷上高官衮衮，“言不可和者铨一人而已”，想要力图“恢复”的宋孝宗也没办法了。铨，即胡铨，杨万里在做湖南零陵丞时（宋高宗绍兴二十九年）拜识的老师，《诚斋集·跋》有：1161年正月（绍兴三十一年），胡铨自衡州访张浚，杨万里在零陵“一

^① 《宋史》卷三百七十四《胡铨》，第11585页。

日并得二师”^①。《杨氏宗谱上》还说：杨父在杨万里还是孩子的时候曾领之去拜见当时一些力主抗金的名臣和有节操有学问的名儒，如张九成、胡铨等，为儿子选择效法的榜样。^②胡铨不但是杨万里景仰的老师，也是杨万里的乡党。《宋史》还记载：当年，上书乞斩秦桧者，天下只此一人。^③

杨万里在为胡铨作的《澹庵先生文集序》中，指出：高宗“以大事小，屈尊和戎”。^④当然，杨万里是忠君的人，说这话时没忘记为这位南宋皇帝开脱，有所谓“绍兴戊午，高宗皇帝以显仁皇太后驾未返，不得已”^⑤云云。但在《庸言》中，杨万里就再一次“立朝谔谔，知无不言”了。他说：“或问：三代而下，莫盛于西汉也。本朝与西汉孰盛？杨子曰：西汉县令勇于敢杀，本朝人主勇于不敢杀。”^⑥只有对“哀其不幸、怒其不争”的社会，才会说出这种愤郁之语。

杨万里就出生在这样的年代，一个政治上、军事上需要有所作为却无所作为的年代。思想界却特别活跃，思想界的特别活跃带来的当然是南宋理学的特别活跃，原因首先是理学已成为宋朝的主要思潮。其次，到南宋时，思想流派特别多。理学内部有道学、气学、心学、性学，理学外部有事功学、功利学。再次，则是理学人才辈出，杨万里就是其中的一位杰出代表。

① 《诚斋集》卷一百一《跋张魏公答忠简胡公书十二纸》，第307页。

② 参见刘文源：《杨万里和吉水杨氏家族》，康泰、萧东海主编：《蜜成犹带百花香》（第二届全国杨万里学术讨论会论文集），江西高校出版社1999年版，第192—193页。

③ 参见《宋史》卷三百七十四《胡铨》，第11585页。

④ 《杨万里集笺校》卷八二《澹庵先生文集序》，第3318页。

⑤ 同上。“显仁皇太后驾未返”：指显仁皇太后与徽、钦二帝均被金人掳去。

⑥ 《杨万里集笺校》卷九一《庸言三》，第3574页。

1. 杨万里的游学期

杨万里8岁(公元1135年)丧母,父杨芾,乡村塾师。11岁随父游学四方,直到17岁拜王庭珪(公元1080—1171年)为师。对杨万里的成长来说,杨父的作用值得一提,以前的研究对此似乎有所忽略。杨芾(公元1096—1164年),字文卿,性至孝,《宋史·孝义传》载:

有杨芾者,亦同县人,字文卿,性至孝,归必市酒肉以奉二亲,未尝及妻子。绍兴五年大饥,为亲负米百里外,遇盗夺之不与,盗欲兵之,芾恸哭曰:“吾为亲负米,不食三日矣。幸哀我。”盗义而释之。^①

这是很感人的故事,杨芾负米孝双亲,遇盗行抢不给,终以至孝精神打动了盗贼而获释。杨芾家境贫寒,但由于“刻苦攻读,广览群书,诗文字画样样精通,尤其是对易学有深入的研究”^②。周必大(公元1126—1204年)说杨芾:

吉水杨公,诗句腴实,可以观学问之富;字画清壮,可以知气节之高。仕不于其身,必利其嗣人。今秘书监廷秀,其子也。辞章压缙绅,忠鲠重朝廷。零陵主簿长孺,其孙也。如花正芳,如骥之方骧。诗云:维其有之,是以似之。绍兴三年腊月五日。^③

这里,周必大称赞杨芾,实际上是夸了杨万里父、子、孙三代。宋端平二年刘炜叔(生卒不详)序《诚斋集》云:

天以诚而覆,地以诚而载,日月以诚而久照,江河以诚

① 《宋史》卷四百五十六《列传第二百一十五·孝义》,第13411页。

② 康泰、萧东海主编:《蜜成犹带百花香》,第192页。

③ [宋]周必大:《文忠集(一)·省斋文汇十九》卷十九,《四库全书》第1147册,第200页。

而昼夜混混不息。诚之一字，非圣人畴克尽此。文节杨公以诚名斋，要亦自明而诚，苟有为皆若是也。人皆知先生之孤标劲节，可以薄秋霜，可以沮金石而始终不挠，不知始终之所以不挠，先生之诚也。人皆知先生之文如瓮茧缲丝，璀璨夺目，取而不竭，不知文以气为主，充浩然之气见诸文而老益壮者，先生之诚也。负天下之望如诚斋，真所谓一代不数人。而复有东山为之子，是子是父，前后一辙，非家学以诚，其能是乎？东山先生曩帅东广，炜叔贰令南海，辱置门墙，益深敬慕，乃今假守通德之乡，《诚斋文集》独阙未传。高先生之道义以倡儒学，表先生之志节以激士习，发先生之词藻以振文气。冒兹承乏，政孰先生？东山首从所请，且获手为是正。以卷计一百三十有三，以字计八十万七千一百有八。钁木于端平初元六月一日，毕工于次年乙未六月之既望。炜叔累被朝旨搜访遗书，遂获群书之未备者，悉上送官，藏之书府云。^①

这里，序诚斋之诚、赞杨万里气节自不必说，唯“负天下之望如诚斋，真所谓一代不数人。而复有东山为之子，是子是父，前后一辙，非家学以诚，其能是乎？”当引起注意。刘炜叔夸杨万里，实际上赞扬了杨万里父子两代人，“东山”即杨万里长子杨长孺（公元1157—1236年）的表字，杨长孺谨遵父训，为官清廉，不取民有。在杨长孺看来，士大夫爱一文钱，便不值一文钱。杨长孺作诗云：“两年枉了鬓霜华，照管南人没一些。七百万钱都不要，脂膏留放小民家。”“照管南人”是指杨长孺曾任广州安抚使，“七百万钱”指杨长孺任广州安抚使时，以己俸七千缗代下

① [宋]刘炜叔：《诚斋集·序》，王云五主编：《四部丛刊》第五七册，台北：商务印书馆1997年版，首页。

户输租的事。^①

杨芾当年十分重视家教。在他放弃科举、而为一介教书先生之后,节衣缩食,见到好书就买,成了远近闻名的藏书家。他常指着自己的藏书对孩子说:“是圣贤之心具焉,汝盍懋之!”前面说过,他还领孩子去拜见当时一些力主抗金的名臣和有节操有学问的名儒,如张九成、胡铨等。杨芾对杨万里的教育,直至杨万里中了进士以后仍未终止。杨万里任湖南永州零陵县丞时,杨芾陪杨万里于官署,谆谆教诲说:“每过庭必曰‘俭则不贿’。”^②

杨万里《诚斋集》中提到其父的地方不多,但在《曾时仲母王氏墓志铭》一文中杨万里提到“予为童子,时从先君宦学四方。其去其归,先君必过所谓曾表民者。每过之,必见宾客满堂,杯酒淋漓,叫呼大笑,以为乐。”^③这里,杨万里虽没说他怎样随父为学,却也告诉我们乡里人其乐融融。这种其乐融融的场景无疑给幼小的杨万里留下了深刻的印象。就像前面我提到过的杨芾携带杨万里去访见名臣、名儒,这里,杨芾携带杨万里去访见“所谓曾表民者”,是否也是杨芾教育杨万里的另一个方面呢?答案是肯定的。杨万里在《曾时仲母王氏墓志铭》又接着说:“予是时虽幼,闻将过表民,则心独喜。盖表民之好宾客,至能使童子喜之。”^④让幼小的杨万里接触这位乐天好客的表民,无疑能培养孩子的乐观心态。这些做法确实为杨万里日后的旷达人生,为官亲民打下了基础。

① 参见[宋]罗大经:《鹤林玉露》卷之四甲编,中华书局1997年版,第69页。

② 康泰、萧东海主编:《蜜成犹带百花香》,第215页。

③ 《诚斋集》卷一百二十六《墓志铭》,第624页。

④ 同上。

杨万里 17 岁拜王庭珪为师,21 岁拜刘安世、刘廷直为师。^① 27 岁拜刘才邵为师,王庭珪、刘才邵对他的影响不小。这些故事分别见杨万里为王庭珪写的《庐溪先生文集序》^②和为刘才邵写的《杉溪集后序》^③。在《诚斋集》中,二序同收在一集中。

2. 关于杨万里生平的分期^④

我个人认为,应把杨万里的生平至少分成这么三个时期:

(1) 求学期:杨万里作为著名诗人,又是“知道”的大学者。他确实拜过不少名师,又遇到过不少名师,杨万里都乐为师之。这个时期是不能忽略的。

① 参见《诚斋集》卷八十一《西溪先生和陶诗序》,第 81—82 页。

② 《诚斋集》卷八十一《庐溪先生文集序》,第 80—81 页。

③ 《诚斋集》卷八十四《杉溪集后序》,第 109—110 页。

④ 1. 侯外庐等主编的《宋明理学史》把杨万里的一生分成前、后两期(见《宋明理学史》上卷,第 475 页)。

前期:(公元 1127—1193 年)含:求学、入仕、至退休。

后期:(公元 1193—1206 年)这段时间是在家过着闲居生活和继续完成《诚斋易传》的写作,《诚斋易传》在 1204 年完成。《诚斋易传》写作历时 16 年,也就是说有 10 年多的空闲时间,即大部分时间是在充分思考、晚年的深思熟虑状况下写成的。前、后期的分法似乎粗线条了一点,但为我们分析《诚斋易传》的写作提供了清晰的思路。

2. 周汝昌:《杨万里选集》引言认为:“诚斋生活的时代,就是陆放翁、辛稼轩生活的时代。”《杨万里选集》(《引言》),上海古籍出版社 1962 年版,第 32 页。

《杨万里选集》主要以杨万里的诗歌创作为主,因此,周先生上面那句话也为杨万里一生定了基调,即周先生不是以时间给诗人编程,也没提半句杨万里的哲学著作《诚斋易传》,而是根据杨万里声名在外的诗作及其波澜起伏的政治生涯来提供一个历史的时间序列。比如:这个时期是“某某诗集”,这个时期杨万里在什么什么任上等。我这里就不作具体分析,只作一个介绍,以供参照。

当然,周先生对杨万里的气节之处也是多有介绍的。杨万里在退休后,1195 年(宁宗庆元元年)，“有召赴京，辞不往。”1206 年(开禧元年)，“召赴京，复辞。”(《杨万里选集·引言》，第 35 页)

(2) 诗人期和仕宦期:杨万里作为诗人成名较早、名气比其他方面要大。他通过科举进入仕途,做过一些地方官,甚至京官,官阶累至三品,时人有“历事四朝,终归一节”的赞语。这个时期也是不能忽略的。

(3) “知道”的学者期:这个时期来得比较晚,起码人们知晓得比较晚,它是杨万里的“烈士暮年、壮心不已”的时期。^①况且,杨万里写《诚斋易传》的初衷本不是要拿出来给人看的。杨万里长子杨长孺《杨承议申送易传状》有:先父万里“平生精力,尽于此书。然自以发挥其所学,初非徼觊于当时。尚未敢云私淑诸人,夫岂望彻闻于上”^②。像当年程颐不想把《伊川易传》拿出来一样,《宋明经学史》就有“《伊川易传》成书后,他又迟迟不敢拿出来”的话,只是以传求道而已。^③杨万里也有“八八之卦,亦未终篇。未经审定,何急于出,而徼于传也?太史公曰:死之日,是非乃定。伊川先生易传已成,而身前尚未出也,而况于某乎?”^④杨万里的这个“知道”的学者期当然不能忽略。这里顺便说一说,《庸言》的写作时间《诚斋集》中没有提到,历代没有考证,但根据其内容推断,当始于《诚斋易传》写作前后不久,并且,同《诚斋易传》一样也历时很长,是陆续完成的。

我给出杨万里的第三个时期(这个时期又是在其晚年出

① 所谓“知道”的学者期“来得比较晚”,并不是说杨万里到晚年才成为学者,更不妨碍他博览群书和他的理学思想得到积淀。杨万里的《千虑策》、《东宫劝读录》就是他作为学者的文本凭证。所谓“知道”的学者期“来得比较晚”,是指杨万里全面进入他的易学哲学领域“来得比较晚”。

② 《诚斋易传状》,《诚斋易传》,扉页。

③ 参见章权才《宋明经学史》“《程氏易传》成书于忧患之中一章”,广东人民出版社1999年版,第138页。

④ 《杨万里集笺校》卷一〇七《答赣州张舍人》,第4057页。

现),是想说明两点:其一,杨万里易学哲学是在理学成熟时期暨个人思想成熟时期的一种哲学思考;其二,如果杨万里易学哲学属于理学范畴,则他所从事的哲学活动是不是重建,或只是回应,是值得研究的。杨万里当年为恩师张浚争配享,得罪权贵甚至得罪宋孝宗。对此,《宋史》、《鹤林玉露》均有记载。^①这件事发生在公元1188年(淳熙十五年)4月,当年8月,杨万里就置世事于不顾,开始写作他的《诚斋易传》。到这时,杨万里已二度立朝(杨万里仕宦期中总共三度立朝),^②已到62岁的年纪。杨万里仕宦期中,先后两次有“归意”:一次发生在他刚出道为官的1158年(高宗绍兴八年)的赣州任满。杨万里自己也说道:“后四年,某自赣掾辞满,乃归南溪,卜筑于达斋之西。”^③另一次有“归意”是在1186年(淳熙十三年)11月,杨万里迁左司郎中,仍兼东宫侍读官。这时杨万里仕宦生涯如日中天。再过了两年,就发生了为张浚争配享的事,又过四年(即1192年,绍熙三年)杨万里退休。《诚斋集》的书信中有很多诸如“出笼之鹤”、“放鹤出笼”、“静与猿鹤同梦”的话。又说:“某辛亥、壬子官建康,时已动挂冠之心,……放鹤出笼,纵鱼入海……”^④官建康已是杨万里三度立朝之后的外放,辛亥、壬子分别为公元1191年、1192年(南宋第三任皇帝光宗绍熙二年、绍熙三年),杨万里65—66岁。这时杨万里第三次有“归意”,因此,“动挂

① 参见《宋史》卷四百三十三,第12868—12869页和[宋]罗大经:《鹤林玉露》卷之一乙编(《高宗配享》),中华书局1997年版,第119页。

② 参见陈义成:《杨万里立朝事迹考》,《河北师院学报》1992年第1期,第27页。

③ 《诚斋集》卷八十《达斋先生文集序》,第76—77页。

④ 《杨万里集笺校》卷六七《与郑惠叔知院催乞致仕书》,第2862—2863页。

以史证易

杨万里易学哲学研究

14

冠之心”最迟应该是辛亥年——杨万里 65 岁时,因为杨万里 66 岁(绍熙三年,1192 年 8 月)从江东任上完全退休。杨万里退休后,更抓紧了对他的易学哲学著作《诚斋易传》的写作。由于“老且多病”,杨万里不止一次与友人通信,流露其唯恐在有生之年完不成这部哲学巨著的担忧。比如:在《答余丞相》一信中,有“此外唯有注《易》一责,长恐一旦溘先朝露,使羲、文、素王折券已责,则此债无可庚之期。今幸止有未济一卦,小凉当卒业。则冥然长辞,亦勿之有悔焉耳矣”^①的话。

二、“中兴”诗人

何谓中兴?中国历史上有很多“中兴”,对南宋而言,我以为是泛指:(1)建炎中兴,指公元 1127 年 5 月康王南渡至南京应天府(今河南商丘县东南)即位,改元建炎,庙号高宗。旧史以高宗即位为界,称之“建炎中兴”。(2)隆兴至乾道年间(公元 1163—1174 年)力图恢复的中兴。而这两个“中兴”当中又出现文化中兴,即讲武不成,只好偏安,只有文化中兴(即今人“文化建设”之谓)。这个“文化中兴”蕴涵理学巅峰时期,因为它出现了理学集大成者,理学内外门派众多。

杨万里诗歌和易学哲学就出现在这个“文化中兴”阶段,尽管杨万里和同时期的士大夫谈武备,谈御策和恢复,也谈民生。南宋时代有四大中兴诗人,杨万里、范成大、陆游、尤袤。应该说,中国本身就是一个催化诗人和诗歌的国度。泱泱中华,炎黄子孙。我华夏儿女虽没有罗马史诗那样的鸿篇巨制,却也经历

^① 《杨万里集笺校》卷一〇五《答余丞相》,第 3966 页。

过以诗为史的时期,这些诗歌或讽喻、或讴歌、或抒情,《诗经》就曾经是我上古时期生活在这一方水土上的人们生活、劳动、爱情,以及揭露社会上层贪婪、虚伪和祭祀天神的历史记录。到中唐,我们有过边塞诗人的雄浑、壮阔。到宋初,我们有江西诗派刻意求典的执著古奥。出现在南宋的四大“中兴诗人”确实给一蹶不振的南宋,带来一道亮丽的风景线。这四位诗人不但诗风各异,经历也颇为奇特。他们同朝为官,有的甚至同年中举。比如:杨万里和范成大就是同年中举。还值得一提的是:杨万里同他们都交厚。杨万里与陆游有很多唱和的诗,《鹤林玉露》有杨万里同尤袤的著名的“尤杨雅谑”,而范成大在去世前留下遗嘱:“吾集不可无序篇。有序篇非序篇,宁无序也!今四海文字之友,唯江西杨诚斋与吾好、且我知。微斯人,畴可以囑斯事?小子识之。”^①杨万里也是才高八斗的大诗人,但在其《千言摘稿序》中却谦逊地说:“若范石湖之清新,尤梁溪之平淡,陆放翁之敷腴,萧千岩之工致,皆余之所畏者云。”^②

无疑,周汝昌先生选注的《杨万里选集》集中选注了《诚斋集》中思想性和艺术性都较高的一些诗作,使人们得以欣赏诚斋体艺术风格中的“活法”和“脱透”,又得以充分领略其诗中的思想意蕴。而金性尧先生选注的《宋诗三百首》,其中有关杨万里的几首诗无疑又较集中地把一位热爱生活、忧国忧民、慷慨激昂的诗人展示给大家。^③金先生分别选注了杨万里的《夏夜玩

① 《诚斋集》卷八十二《石湖先生大资参政范公文集序》,第393页;另:杨万里为好友尤袤写有《益斋藏书目序》,见《诚斋集》卷七十九,第69页。

② 《杨万里集笺校》卷八一《千言摘稿序》,第3281页。

③ 尽管金先生对杨万里诗作的总体评价似有门户之见,不像周汝昌先生那么全面、豁达。我以为,看一位诗人及其诗作,总要综合考虑一个人

月》、《插秧歌》、《蟹户》、《悯农》、《分宜逆旅逢同郡客子》、《宿灵鹫禅寺》、《初入淮河四绝句》(选二),金先生把《初入淮河四绝句》(选二)放在最后,显然“匠心”独到。短短的几首诗使人们不但领略了杨万里的闲情、关心民生(这在杨万里身上是一以贯之)、友客等,杨万里的《宿灵鹫禅寺》则揭示了“一些士子在野时慷慨激昂,等到入朝为官如同泉至前溪,竟无半语,可见在山时的鸣声只是‘做得’”。①《宿灵鹫禅寺》是一首七言绝句,诗是这样写的:

初疑夜雨忽朝晴,乃是山泉终夜鸣。流到前溪无半语,在山做得许多声。

《宿灵鹫禅寺》共两首诗,入在《诚斋集》卷十三的《西归集》。金先生选了第二首,显然也是有所考虑的。第一首是:

暑中带汗入山中,霜满风篁雪满松。只是山寒清到骨,也无霜雪也无风。②

周汝昌先生也没把这一首选入,我以为这一首是更为符合作者

的才情、诗歌主流、思想底蕴的。用同时代的,甚至隔代的诗人来贬损另一位优秀诗人的做法同样是“文士技习”,杨万里早就料到过。(关于“文士技习”,参看《诚斋集》卷七十七《瑞莲斋记》,第55页)如果不正确地评价一位诗人及其诗作,还有诗人的艺术风格,那天底下除了李杜,就无好诗人了。因为我们同样可以拿范成大的诗作,去和“更优秀”的(甚至还不算优秀的)诗人及其诗作相比,也将会比出些不伦不类的东西来。另外,如果我们硬要让杨万里和尤袤(金先生对尤袤评价更低,可离尤袤最近的杨万里对尤袤评价很高,为什么呢?)从南宋“四大中兴诗人”的位置拿下来,或让杨万里成为“左派”诗人我们方心愿已足,那有什么意思呢?不伦不类嘛。但金先生选入的杨万里的诗,还是不错的,能代表杨万里的主要风格和思想。莫非真是“无心插柳”?因为本著不是讨论杨万里诗歌方面的,只好点到为止。

① 金性尧选注:《宋诗三百首》,上海古籍出版社1988年版,第301页。

② 《杨万里集笺校》卷十三《西归集》,第684页

“西归”的主旨。时杨万里刚卸常州知州任^①，将赴广东常平茶盐任。宦海升迁，杨万里并不热衷。杨万里一生三度立朝（其间，还多次任地方长官），两次有“归意”，三度退隐。杨万里就处在这入世和归隐的矛盾中，分外地感受了世间的炎凉。可以说，“暑中带汗入山中”就是这世间炎凉的真切写照。

《初入淮河四绝句》无疑是杨万里诗作中的金声玉振，诗人让自己的呼吸同国家的命运结合起来，抒发了感人肺腑的山河破碎之离国情恨。《初入淮河四绝句》收在《诚斋集》的《朝天续集》^②中，读之，那种离国情恨的感触催人泪下。杨万里此时已63岁，因而也是诗人成熟期的作品。金先生选注了最前和最后各一首，更加深了人们对那种离国情恨的感触。其诗云：

船离洪泽岸头沙，人到淮河意不佳。何必桑乾方是远，
中流以北即天崖。（其一）

中原父老莫空谈，逢着王人说不堪。却是归鸿不能语，
一年一度到江南。（其四）

杨万里特别受知南宋第三任皇帝宋光宗，光宗做太子时杨万里做过他的侍读。杨万里著名的《东宫劝读录》就是这段立朝活动的记载。淳熙十六年二月，孝宗内禅，光宗即位，时杨万里知筠州。光宗即位后，马上让杨万里入朝，因而杨万里得以第三度立朝。《杨万里立朝事迹考》是这样描述的：数月之间屡屡升迁，四月二日迁朝散大夫；五月四日再复直秘阁；五月六日迁朝

① 淳熙五年（公元1178年），杨万里51岁，在乞祠不准的情况下赴常州任。在知常州期间，留下了很好的政声。淳熙六年，杨万里卸常州任，编成诗集曰：《西归集》。

② 《杨万里集笺校》卷二七《朝天续集》，第1403—1404页。据说，《朝天续集》是诗人思想性最强的作品，本书最后一章专门讨论《朝天续集》中的思想。

议大夫；十月二十九日除秘书监；皆见光宗拔擢之切和爱护之诚。^①又说：“万里即除秘书监，并借焕章阁学士，为接伴金国贺正旦使。时宋金在年节、皇帝生辰，按例互派使者，并还有接使、送伴使负责迎送，于应酬之外，肩负政治任务。万里即除之冬即衔命郊劳使者，由水路舟行……”^②一路皆有诗纪行。《初入淮河四绝句》就写于此时。

杨万里一想到淮河以北原本属我中原，如今却“中流以北即天崖”。“王人”是指杨万里等天子使臣，“王人”之间面对祖国故土沦为他邦，纷纷“说不堪”。可是，“归鸿不能语”，也不解人事，却按着习性、恋着归巢，“一年一度”回“到江南”！可以说，《初入淮河四绝句》不但具有丰富的思想内涵，它把诚斋体的风格也推向了极致。具象生动，读之如身临其境，乃是诚斋体“活法”的灵魂所在，而诗作的回肠荡气却留下了一段历史的幽萧。

杨万里生长于自古人文荟萃的庐陵，在这方土地上宋代有“隔河两宰相”（欧阳修、文天祥），明代有“十里五布政”（布政：省部级官员）的盛况。杨万里出生的吉水县属于庐陵地区的一部分，据1989年新华出版社出版的《吉水县志》载：此地只存有宋代杨万里的陵墓和明代主持过《永乐大典》的解缙陵墓。号称“文章节义之乡”的庐陵地区，在宋代就出现过“庐陵五杰”，他们分别是：欧阳修、杨邦乂、胡铨、杨万里、文天祥。其中，杨邦乂无疑是杨氏家族中值得大书特书的一位，他对杨万里“历事四朝，终归一节”无疑起了巨大精神原动力的作用。杨万里立朝多大节，如：乞留张栻，为吕颐浩、张浚等争配享，地震应诏，及“论太子参决事务”等，甚至不惜逆鳞直言犯君。杨万里是杨邦

① 《杨万里立朝事迹考》，第32—33页。

② 同上。

义的侄孙，杨万里为纪念这位家族出现的民族英雄，专门写了《宋故赠中大夫、徽猷阁待制、谥忠襄杨公行状》。《宋史》也把杨邦乂列入《忠义传》，并有一段惊心动魄的描写：

时李昪以户部尚书董军饷，陈邦光以显谟阁直学士守建康，皆具降状，逆之十里亭。金帅完颜宗弼既入城，昪、邦光率官属迎拜，惟邦乂不屈膝，以血大书衣裾曰：“宁作赵氏鬼，不为他邦臣。”宗弼不能屈。

翼日，遣人说邦乂，许以旧官。邦乂以首触柱础流血，曰：“世岂有不畏死而可以利动者？速杀我。”

翼日，宗弼等与昪、邦光宴堂上，立邦乂于庭，邦乂叱昪、邦光曰：“天子以若捍城，敌至不能抗，更与共宴乐，尚有面目见我乎？”有刘团练者，以幅纸书“死活”二字示邦乂曰：“若无多云，欲死趣书[死]字。”邦乂奋笔书“死”字，金人相顾动色，然未敢害也。已而宗弼再引邦乂，邦乂不胜愤，遥望大骂曰：“若女真图中原，天宁久假汝，行啖汝万段，安得污我！”宗弼大怒，杀之，剖取其心，年四十四。^①

据说：洪武十七年（公元1384年）二月十五日，明朝开国皇帝朱元璋巡游南京城，听了刘伯温介绍杨邦乂为国死节事，亲题词曰：

天地正气，古今一人。死不屈降，铁骨忠心。国家标准，振后光前。宜家汝封，庙食万年。^②

古庐陵就是这样一块催生诗人和英雄的地方，庐陵郡就是吉州，现在江西省吉安地区。《忠节杨氏总谱》这样记载着这块诞生和养育了诗人兼哲学家的湓塘村的：

① 《宋史》卷四百四十七《列传第二百六·忠义二》，第13195—13196页。

② 转引自康泰、萧东海主编：《蜜成犹带百花香》，第206页。

湓塘始迁祖杨轂，字殷驾，号朴斋，陕西华阴县人，晚唐昭宗（公元 889—906 年在位）时进士及第，由陕西华阴来江西庐陵任吉州刺史，后仕杨吴（902 年建国），为虞部仕郎官。因爱庐陵山水之美，遂与诸子居家庐陵吉水湓塘。湓塘者，即泥沼深渊的泥塘。据传，当时杨轂父子择基时，行至一块荒凉的水草地，不经意双马前蹄陷入沼泽中不能自拔。轂对儿子杨铤说：“此地立基，乃天意也！”遂命其地曰“湓塘”。①

湓塘不仅是水草肥美的鱼米之乡，还是文章节义之乡。杨万里在他的《鱣堂先生杨公文集序》中曾自豪地说：

吾族杨氏，自国初至于今，以文学登甲乙者，凡十有一人。前辈之闻者曰屯田公、中奉公，仁宗皇帝尝题殿柱云“杨丞之廉谨”者，即屯田公也。中奉公宰杭之仁和县，是时，天下惟知有蔡太师，从之者富贵可曲肱取也。忤者不死则黜，则屈，则窒。蔡氏之门，有老尼居仁和，攘细民土田，讼久不决。公杖尼，以田畀民流落者。以此自屯田公、中奉公之后至忠襄公，以死节倡一世。于是杨氏之人物不为天下第二。②

作为南宋四大中兴诗人之一的杨万里，留下了无数佳作。最值得人们一提的是他那首足以使诗人不朽的千古绝唱——《晓出净慈寺送友人林子方》：

毕竟西湖六月中，风光不与四时同。接天莲叶无穷碧，映日荷花别样红。

① 杨布生、彭定国编著：《杨姓史话》，江西人民出版社 2001 年版，第 251—252 页。

② 《杨万里集笺校》卷七八《鱣堂先生杨公文集序》，第 3187 页。

这首诗看似在给友人林子方娓娓道来：西湖的风光四时不同呵，尤其在六月间。由于有无穷的莲叶，有别样的荷花。她们红绿相映衬，远与天接；折光射日，光彩动人。其实，这样理解这首诗是俗了，因为你无法复制诗人给读者传达的“映日荷花”那俊逸超迈的芳姿，有了她，初夏显得热闹，加上道学境界的静美结合，就给南宋这个万方多难的世界呈上了一道具有审美情趣的风景线。正因为此，这个乡村水塘处处可见的荷花，由于生长在京城而“映日”，当然也就“别样红”了。诗人通过全诗的时间转换延伸到山光、水色、碧莲、红荷之间色彩的互映，加上情态动词“接天”的动静相交，把人们带入了一个通透的、情理交融又亦真亦幻的诗境，而诗人诗风的“脱透”也又一次达到了极致。可以说，恐怕这正是出入理学的诗人在自身情感流露的同时，表现了对脱俗的自然之仪态万方的膜拜。从这个角度看，可以说诗人是泛神论的，因而也就从这里——“出淤泥而不染”的莲荷身上，透出了一种道学的机锋。因为，从“晓出净慈寺送友人”的诗人描写的意境中我们分明看到了一种放大的、色彩更为绚烂的、和周敦颐《爱莲说》一样的情怀和境界。

为何“接天莲叶无穷碧，映日荷花别样红”？很少有人去考证这首诗写作的年代和诗人当时的处境。这首诗作于淳熙十四年六月，即1187年6月，杨万里任左司郎中、太子（后来的光宗）侍读。杨万里可谓春风得意，前程似锦。“映日荷花别样红”既是写景、状物，又是自喻、表白，这个表白就是：“出世”与“退隐”之间的自己在当下的临安——京城，有如乡村水塘处处可见的荷花，由于生长在京城而“映日”，而“别样红”了。韩经太的《杨万里出入理学的文学思想》一文更把它推而广之，认为该诗实际道出的，“就是彼岸精神与此岸情怀的重合建构。缘此而有所谓亦俗亦真，也就是俗人情怀与圣贤人格的重合建构。

如果说在理学动辄讲求心性义理的大文化背景下,圣贤人格意味着由情返理,并因此而呈现出忘情以执性的精神意态,而俗人情怀又意味着流连世间之欢愉,那么,此两者的重合建构,便意味着流连于世间欢愉而又保持着一尘不染的品格。若要用哲学的语言来表述,则这就意味着将彼岸的终极关怀精神寄予在此岸性的随俗情趣之中。”^①

杨万里是南宋四大中兴诗人之一,作为南宋著名诗人,为何要写哲学著作《诚斋易传》、《庸言》等?让人寻思。杨万里留给后人的思考,正如《宋明理学史》中所说的:“过去一般只把他作为诗人看待,而忽略了他在其他方面的成就。实际上,他还是一位学识广博的学者。后世有人把他列为道学家,但他和当时不识时务、皓首于名物章句而自命清高的儒者不同,也和空谈性命、不务实际而自诩继‘道统’的理学家不同。”^②杨万里不光是一位诗人,他和其他的理学家一样把理学融入诗中,又用诗人的无穷想象来自如地挥洒自己的哲学思想。向世陵先生在他的《善恶之上——胡宏·性学·理学》一书中,当谈到《北宋五子的认定》一节时指出:“历史发展到宋代,‘经学昌明’,在中国学术发展史上是一个转折时期。欧阳修、王安石、苏氏兄弟,作为一代文学巨匠,‘卓然致力于士林’,儒学才又重新恢复了生机。然而,这三家由于学术偏颇,最终不得不被排斥于儒家正统之外,即仍不具有传道者的资格。”^③因此,杨万里进入理学的时候

① 韩经太:《杨万里出入理学的文学思想》,《社会科学战线》1996年第2期,第222—223页。

② 侯外庐等主编:《宋明理学史》上卷,人民出版社1984年版,第468页。

③ 向世陵:《善恶之上——胡宏·性学·理学》,中国广播电视出版社2000年版,第43页。

自然要避免偏颇,所以,杨万里提出了“融而无偏,谓之和”^①的哲学命题,并以此作为自己哲学解析的出发点。实际上,他不但是用这种哲学观点来认知“易之道”,也是用这种哲学观点来解读《周易》、“以史证易”,从而写出他的《诚斋易传》。张立文先生在他的《帛书周易浅说》一文里就提到:“杨万里《诚斋易传》,以史事解易,认易是讲为人处事之道,是讲和的。”^②可谓一语中的。同时,也为后继的研究者提出了课题。

三、学术宗旨

《宋元学案·赵张诸儒学案》及《宋元学案·武夷学案》记载:杨万里是程氏再传,即程门后学。朱熹也是程门后学,并有程朱学派之说。因此,杨万里与朱熹的关系是值得一提的,而以前学界都忌讳谈到这一点,要谈也是作为朱熹的对立面来谈。其实,任何思想家的哲学都不可能与别的思想家完全同一而没有个性。杨万里也一样,但是不是与朱熹的哲学对立,确实是个值得研究的问题。也是在探讨他的学术宗旨时,必须首先解决的问题。

南宋哲学,当然包括杨万里哲学,可以说都与朱熹的哲学学说发生过关系。蒙培元先生在他的《理学的演变》一书中,谈到“理学的集大成者——朱熹”。他说:“南宋以后,中国哲学史的发展,和朱熹哲学有着密切的关系,各派哲学家,不管是唯物的还是唯心的,进步的还是保守的,他们所讨论的哲学问题,几乎

① 《诚斋易传》卷一《彖曰:大哉乾元》,第5页。

② 张立文:《帛书周易注释》,中州古籍出版社1992年版,第34页。

无不在一定程度上和朱熹哲学有关。”^①

杨万里与朱熹的关系不一般,这除了在他那篇著名的《淳熙荐士录》里向朝廷郑重推荐朱熹外,并高度褒扬朱熹“学传二程,才雄一世”。在《诚斋集》中有许多杨、朱相友善的记录。比如:在前面谈到的《与郑惠叔知院催乞致仕书》中有:“某旧与乡衮益公乡举则同,征行又同,试春官又同。晚与朱元晦厚善,每与二公书问往还,皆谈心事。”^②又在《与周子充少保书》中说道:“声利之场轻就者,固不为世所恕,蔡定夫是也。而不轻就者,亦复不恕。何哉?朱元晦是也。”^③杨万里在这里说朱熹不为声利所诱不可恕,是说像朱熹这样正直而“才雄一世”的人不出来担纲,确实可惜。而朱熹对杨万里的人品也是褒扬有加,在一次与学生的谈话中,朱熹说:“杨诚斋廉介清洁,直是少。”^④

可惜的是,关系归关系,朱熹对诚斋学术知之甚少,《朱子语类》甚至有“贤江西人,乐善者多,知学者少”^⑤的话。《朱子语类》还有两段话是耐人寻味的,事关北宋、南宋两朝理学,当然也牵涉杨万里的学术,其云:

郑子上问:“风俗滚来滚去,如何到本朝程先生出来,便理会发明得圣贤道理?”曰:“周子二程说得道理如此,亦是上面诸公挪趔将来。当杨刘时,只是理会文字。到范文正孙明复石守道李太伯常夷甫诸人,渐渐刊落枝叶,务去理会政事,思学问见于用处。及胡安定出,又教人作《治道斋》,理会政事,渐渐挪得近里,所以周程发明道理出来,非

① 蒙培元:《理学的演变》,文津出版社1990年版,第19页。

② 《杨万里集笺校》卷六七《与郑惠叔知院催乞致仕书》,第2862页。

③ 《杨万里集笺校》卷六六《与周子充少保书》,第2812页。

④ 《朱子语类》卷第一百二十《朱子十七·训门人八》,第2915页。

⑤ 同上。

一人之力也。”

.....

今学者有两样，意思钝底，又不能得他理会得；到得意思快捷底，虽能当下晓得，然又恐其不牢固。如龚郊伯理会也快，但恐其不牢固。

先生问郭廷硕：“今如何？”曰：“也只如旧为学。”曰：“贤江西人，乐善者多，知学者少。”又说：“杨诚斋廉介清洁，直是少。谢尚书和易宽厚，也煞朴直。昔过湘中时，曾到谢公之家，颓然在败屋之下，全无一点富贵气，也难得。”又曰：“闻彭子寿造居甚大，何必如此？”又及一二人，曰：“以此观谢尚书，直是朴实。”①

上面的话确凿无疑地告诉人们，朱熹等对杨万里的学术知之甚少，对其学术渊源更是一无所知。从《诚斋集》上仅保留的与朱熹的七封信函中，可以看出二人交流学问很少。只是在给袁枢的几封信中，才提及了一点关于解易的个别事情。比如：在《答袁机仲寄示解易书》中，有“又尝出《家人》一卦于元晦矣，元晦一无所可否也，但云：‘蒙示《易传》之秘’六字，某茫然莫解其意焉，是以不敢复进焉。”②又在《答赣州张舍人》一信中，提到“晦翁先生亦尝问及，尝以家人一卦呈之，今亦呈示一本也”③。实际上，朱、杨本同门。

相反，杨万里对朱子学却了如指掌，并对朱子在理学上的贡

① 《朱子语类》卷第一百二十《朱子十七·训门人八》，第2915页。

② 《诚斋集》卷六十七《答袁机仲寄示解易书》，第649页。《杨万里集笺校》对此段话断句有误：“又尝出《家人》一卦于元晦矣。元晦一无所可否也焉，但云：‘蒙示《易传》之秘六字，某茫然莫解其意焉。’是以不敢复进焉。”（《杨万里集笺校》卷六七，第2869页。）

③ 《杨万里集笺校》卷一百七《答赣州张舍人》，第4057页。

献寄予厚望。在给朱熹的一封信中,表达了这种愿望。他说:“所愿贵珍,以栋孔子堂,安得合并以穷游方之外?”^①当杨万里得知朱熹去世的噩耗时悲痛万分,在《答袁侍郎》的信中,杨万里再一次表达了那种沉痛和怅惘的心情,他说:“晦翁可痛,孔堂两楹,遂折其一。其关吾道兴丧,非细事也。亦既遣人吊祭之,得其子文之报章矣,敢复以为朋友唁也。”^②程朱都是传孔孟不绝之学的大学者和思想家,在上面两封信中杨万里对生的朱熹“所愿贵珍,以栋孔子堂”,对死的朱熹认为“晦翁可痛,孔堂两楹,遂折其一”。尤其是朱熹去世后的喟叹,“其关吾道兴丧,非细事也。”表明杨万里与朱子学的关系,不但同宗,而且“同道”,但学术上可是有分歧的。杨万里曾对朱熹说:“向丈忽以所赐手札来,得之惊喜。当其人也,固知其不久也。执古之道以强今之践,持己之方以入时之圜,是能久乎?”^③表明了杨万里对自己和朱熹不合时宜的补天思想的想法。

从朱熹(公元1130—1200年)、杨万里(公元1127—1206年)的年龄上看出,他们是同代人。周汝昌先生说杨万里“生活的时代,就是陆放翁、辛稼轩生活的时代”,侯外庐先生则说杨万里所处的时代是大理学家辈出的时代,“出现了像朱熹、张栻、吕祖谦、陆九渊那样十分重要的理学家”。朱陆之辩是千年公案,根底却在为学之方。朱、杨的分歧则可能在理学的思想定位,因而也就涉及哲学的本原问题。程朱之学为孔颜主干,陆氏心学导向了思、孟一系,张氏则有湖湘经世之学。

除吕祖谦之外,杨万里和朱、张、陆都交往过厚。尤其和张

① 《杨万里集笺校》卷六六《答朱侍讲》,第2826页。

② 《杨万里集笺校》卷一一〇《答袁侍郎》,第4183页。

③ 《杨万里集笺校》卷六六《答朱侍讲》,第2825页。

枳交厚,人所共知。杨万里终生接受张栻父亲张浚“正心诚意”的教旨,也友学张栻(公元1130—1180年)。杨万里在《答朱侍讲》一信中说:“某行天下,自谓知我者希,知我者其惟亡友钦夫(张栻)与契丈乎?由今观之,知我者钦夫一人而已。”^①但杨万里理学没有像张栻“既以二程为正宗,又在本体论方面突出‘心’的作用,视‘心’为万物的‘主宰者’,因而带有心学的色彩;既重在明义利之辩,又不尚空谈,主张以‘经世’为要务,因而具有‘事功之学’的意味”^②。

杨万里在其哲学著作《诚斋易传》中表明思想旨趣还可以为证,他说:“彼异端者,以空言性命为元,其究窒于亨之用;以诡遇事功为利,其究贼于贞之体。是岂所谓元而利者哉?儒者之求道,求诸乾之四德。”^③杨万里在这里表明了他与佛老的不同,不会“空言性命”,以至于在“亨之用”上不通。也不会以“事功为利”,以至于在贞之体上不达。并进而提出“元而利者哉”?而儒者求道不能厚此薄彼,要“求诸乾之四德”,做到体用结合。这是非常可贵的实践理性,而这种实践理性思想是自孔子一脉相承的。因为以仁为核心的孔子思想尽管在孔子时代行不通,但他的亲亲、仁人的“入则孝,出则悌”(《论语·学而》)的人本精神是可践的,是充满实践理性的。正如杨万里《心学论·礼论》中说的:“盖道有所可践,而后天下有所可居。”又说:“有可践,则天下得以不置其足于道之外。有可居,则天下得以置身于道之内。”^④《论语》开篇就是“学而时习之,不亦悦乎”

① 《杨万里集笺校》卷一〇五《答朱侍讲》,第3941页。

② 侯外庐等主编:《宋明理学史》上卷,第338页。

③ 《诚斋易传》卷一《乾·元亨利贞》,第2页。

④ 《杨万里集笺校》卷八四《心学论·六经论》,第3366页。

(《论语·学而》),又说“君子欲纳于言而敏于行”(《论语·里仁》)。朱熹在他的《四书章句集注》中还指出:“子曰:‘仁远乎哉?我欲仁,斯仁至矣。’仁者,心之德,非在外也。放而不求,故有以为远者;反而求之,则即此而在矣,夫岂远哉?程子曰:‘为仁由己,欲之则至,何远之有?’”^①这里说的就是仁学思想的实践理性,及其所具备的主体者人的主观能动作用。

杨万里与陆九渊(公元1139—1193年)的交往有记载的不多,当年陆九渊在风雪之夜被排挤出京城,是杨万里踏雪送故乡人,《冲雪送陆子静》云:“猛落还中歇,疏飞忽骤繁。平欺芦屋脊,偏护竹篱根。对面看童子,低头印手痕。销魂送行客,行客更销魂。”^②又《送陆子静删定官使》云:“朝路江西不十人,又看一个奉仙真。可怜议论长顷坐,不管声名解误身。若忆去年郊祀日,与渠并轡谈笑奉。何时相趋沧州去,雪笠风蓑钓白蘋。”^③对那个风雪之夜的陆九渊离开京城,《陆九渊评传》是这样描述的:“淳熙十三年(公元1186年)腊月,冒着深冬的寒流,顶着数九天的西北风,陆九渊退出朝政,告别临安,还乡教学。”^④须顺便指出的是,杨万里的《心学论》可看做是对陆氏心学的回应。《心学论》由《六经论》、《圣徒论》两部分组成,杨万里是想通过经典教义的阐释和圣徒榜样的人格范式,来整合心学的文件系统。但杨万里没有像湖湘学派那样,“在本体论方面突出‘心’的作用,视‘心’为万物的‘主宰者’”。

① 朱熹:《论语集注》、《四书章句集注》,中华书局2001年版,第100页。

② 《杨万里集笺校》卷二一《朝天集》,第1085页。

③ 同上书,第1091页。

④ 祈润兴:《陆九渊评传》,南京大学出版社1998年版,第138—139页。

四、研究状况和杨万里著作本勘验

历年来,研究杨万里的人不少。从宋代《十先生奥论注》把他列入理学家的时候起,到元代脱脱编的《宋史》把他列入“儒林传”^①,杨的学术地位并非在今天才得以确立。其实,宋、元、明、清历代都有对杨万里的研究,宋人无名氏辑的《十先生奥论注》的杨万里《六经论注》和《圣贤论注》可看成是最早研究杨万里的资料。^②而宋人李诚父所辑《批点分类诚斋先生文脍》前、后集二十四卷,^③亦如此。中华书局2004年1月再次印刷的湛之汇编的《杨万里范成大资料汇编》,则是各个时期的诸家言论综汇(实际上也是一种研究综汇)。如果这种资料综汇仅现于其文学方面,则也罢了。实际上,里面有很多关于杨万里品行、治学、治易的谈论。

应该说,今天对杨万里的易学、哲学思想方面的研究也逐渐多了起来。首先是《中国古代著名思想家评传》系列,还有一系列对其易传、唯物论思想、类辩理论、经史观,对他的参证史事、儒学定性、心学论、“本体重建”,学者们从各个角度进行了研究。

似乎,我们在一步步接近杨万里。事实上,问题远没那么简单。2002年,杨新勋先生出了一个《杨万里研究综述》,很有参

① 《宋史》卷四百三十三《列传第一百九十二·儒林传》,第12863—12870页。

② 参见文渊阁本《四库全书》第一三六二册·《十先生奥论注前集》卷八、卷十一卷十二。

③ 参见《四库全书存目丛书》集部·第一六册,齐鲁书社1997年版,第1—192页。

考价值,是较新、也是较权威的有关杨万里的研究综述。杨先生从四个方面进行了综述:1. 有关杨万里的文献研究;2. 杨万里的哲学研究;3. 杨万里的政治研究;4. 杨万里的文学研究。由于选题关系,我给予了前三个方面的关注,而重点是对第二个问题的关注。现谨对前三个问题逐一述之,并顺带阐述一下自己的看法,以求教于大家。

(1)有关杨万里的文献研究方面,杨新勋先生指出:“没有出现得力的年谱和有代表性的注本”,^①尽管杨先生又指出:“建国后,周汝昌选注了《杨万里选集》,选诗近四百首,词三百首,赋两篇,文十五篇。选目精当,数量适中,注释也通俗简洁,要言不烦。对于选诗,此书依据《四部丛刊》本《诚斋集》的诗部分和《四部备要》本《诚斋诗集》相互校勘写定;文的部分基本依据《四部丛刊》本,对明显讹误,有所改定,大部分异文得到了解决。”^②我亦以为周汝昌先生的《杨万里选集》是个很不错的选注本,只可惜不是整个《诚斋集》注,也只可惜当年冯振先生没有校完《诚斋集》。据说,当年中华书局曾邀冯先生校订、笺注杨万里集,他似乎也曾进入工作状态。但数年过去,“文化大革命”爆发,全部工作都毁于一旦,当然连同他校注的《诚斋集》。又说,校注《诚斋集》,冯振先生被认为是十分合适的人选。冯振先生精研中国诗学,恰又是一位笔耕不辍的优秀诗人。1934年,朱东润先生评他的《自然室诗稿》,谓“颇似诚斋”。^③

而周汝昌先生,作为一大家也给人们留下了一个不小的遗

① 杨新勋:《杨万里研究综述》,《北京大学中国古文献研究中心集刊》(第三集),北京大学出版社2002年版,第418页。

② 《杨万里研究综述》,第420页。

③ 党玉敏:《冯振传略·自然室诗稿与诗词杂话》,广西师范大学出版社1989年版,第359页。

憾,周先生也没给我们留下一个完整的《诚斋集》注。又恐怕正是周先生对《四部丛刊》本的提倡,《四库全书》本显然要受到一定的贬抑。其实,《四部丛刊》也是有讹错的,于北山先生在他的《有关杨诚斋研究中的几个问题》一文中谈到《诚斋集》卷六十三《上张子韶书》与《上张丞相书》的窜夺、脱漏时指出:“诚斋全集,明清以来为罕见之书。海内名藏书家偶有传抄本,亦寥如星凤,刊本尤为难得。台湾商务印书馆《四部丛刊》据日本抄宋本缩印,刊布以来,风行海内,为读《诚斋集》者所共资。此书虽称善本,但其中衍脱讹夺,亦触处可见。而卷六十三《上张子韶书》书中窜入《上张丞相书》,情况尤为严重。不但其文抵牾难通,并《上张丞相书》之标题亦因而淹没,考诚斋师友者竟不知有此一书,宁非憾事!”^①这些细节杨新勋先生的《杨万里研究综述》却没提到。

(2)有关杨万里的哲学研究方面,《杨万里研究综述》认为:宋代虽有《程杨易传》合刻,人们对杨万里的理学思想之道皆是贬多于褒。说准确一点是对杨万里的《易传》贬多于褒,比如新安陈栎、元人胡一桂和吴澄。对这些事情,我在后面将分章厘清。但我要顺便说一下,胡、吴都是江西人。这使我想起清人蔡上翔在其《王荆公年谱考略》序言总论绍兴重刊《临川文集》序时说过的:

金溪危素太朴撰黄次山传。次山字季岑,直龙图阁庭坚之族子。宣和元年,试国学第一。时方申禁元祐党人,以庭坚在党籍,故降次山第四。考略曰:鲁直以元祐与史局,而史事实非鲁直所得而专。即与陆佃争辨佞史谤书,必属

^① 于北山:《有关杨诚斋研究中的几个问题》,《中华文史论丛》1984年第4期。

在局有力人，而载笔者特假之庭坚耳。鲁直称誉荆公，全集具在，始终未之有易也。季岑当绍兴初年。正值讲学之徒攻安石甚急，尤兢兢爱护其文章如此。益知豫章学术渊源有自云。^①

“豫章学术渊源有自云”是说老乡护老乡，王安石（公元1021—1086年）、黄庭坚（公元1045—1105年）都是江西人，也同是宋代人。从时间上看，黄比王小二十几岁，刚好小一辈。当王安石备受世人责骂时，黄庭坚（字鲁直）却一直护着王安石。——“称誉荆公，全集具在，始终未之有易也。”杨万里虽没人骂，却也没有王安石那么幸运，一直有老乡护着，尤其在元代。但我认为，杨万里不该是“贬多于褒”的。就褒贬而言，对杨万里的轨迹在宋代是波峰，周必大说杨万里“立朝谔谔，知无不言”^②，朱熹称杨万里“契丈清德雅望，朝野属心”。^③在元代则因为胡一桂、吴澄等人，似乎是波谷。而在明清，则又回升为波峰^④，今人

① [清]蔡上翔：《王荆公年谱考略》，上海人民出版社1959年版，第1页。

② [宋]周必大：《题杨廷秀〈浩斋记〉》，见湛之：《杨万里范成大资料汇编》，中华书局2004年版，第6页。

③ [宋]朱熹：《答杨廷秀》，《朱子全书》，上海古籍出版社2002年版，第1705页。

④ 苗枫林主编：《孔子文化大全·诚斋先生易传》出版说明说：“王崇庆（公元1484—1565年），开州人。明正德年间（公元1506—1521年）进士，官至南京吏、礼部尚书。著《周易议卦》、《五经正义》等，于《易》深有研究，对杨氏《易传》相当重视。《序》中说此书不但‘宗孔子’，又‘取程朱而旁引曲证于历代也’。此书刊行后，可以‘劝劝惩惩，虽以为友程朱而得进君子退小人之遗意也’。意即此书，既能阐明儒家思想，又可有益风化。”见《孔子文化大全·诚斋先生易传》，第6页。

《孔子文化大全·诚斋先生易传》出版说明又说：“明人重刻此书时曾做过这样的评价：‘考其书，绝无新奇诡异之论；味其言，实多菽粟布帛之文。萃群书之要妙，直指至真；统百世之渊源，大明心法。’这个评价是较为公允的。”见同上书，第6页。

更盛。明《永乐大典》将杨万里的《诚斋集》收入其中^①，至清代《四库全书》收入了更多的杨万里著作，就是一个证明。主持《永乐大典》的解缙和杨万里同是江西吉水人，现今，吉水只保留有这二位先贤的墓。^②或许，这是题外话。《四库全书总目提要》将杨万里易学列为义理派三宗里的一宗——“史事宗”，对杨万里学术地位的确立是个标志性的事情。可以设想，如果让纪昀等编《宋史》，杨万里是可能入“道学”传的，而不是入“儒林”。

《杨万里研究综述》接着又对杨万里的自然观、辩证法思想、认识论和知行论，进行了综述。认为杨万里的自然观源于北宋张载的气一元论，唯物主义地改造了周敦颐的“无极而太极”。这就是杨万里那句著名的，“周子所谓无极者，非无极也，无声无臭之至也”^③的话。我认为，其实，这话的根源就是《中庸》引自《诗经》的“上天之载，无声无臭”。从语义上看，杨万里的“所谓无极者，非无极也，无声无臭之至也”与“上天之载，无声无臭”何其相似。问题还在于：作为诗人出身的思想家，杨万里是很能接受这种诗化的哲学命题的，就像众多的思想家能接受“维天之命，于穆不已”这个诗化的哲学命题一样。另外，杨万里是推崇《中庸》的，因而《诚斋易传自序》中有“斯道何道也，中正而已矣。唯中，为能中天下之不中；唯正，为能正天下之不正。中正立而万变通”^④，这和程颐序《中庸》的“中者，天下之正道；庸者，天下之定理”^⑤如出一辙，只不过杨万里多了个“万

① [明]解缙：影印线装《永乐大典总目》，中华书局1986年版，第19页。

② 参见吉水县志办：《吉水县志》，新华出版社1998年版，扉页。

③ 《诚斋易传》卷十七《系辞上》，第272页。

④ 《诚斋易传·诚斋易传自序》，扉页。

⑤ 《四书章句集注》（《中庸章句》），第17页。

变通”，而杨万里是把“万变通”当做易之道来看的，显然，中正之道是易之道（即：“万变通”）的基本原则。杨万里在他的另一部哲学著作《庸言》里面也充满着中庸思想的倾向，在《心学论》中还专章论述了《中庸》的作者子思及其学说。弄清楚了杨万里哲学中的中庸思想，或许，才好理解《杨万里研究综述》谈到的杨万里“有无神论思想，但又将精神与物质混同起来，致使他和鬼神、灵魂不灭划不清界限”、“有观物取象思想，但又主张有理而后有象”、“辩证法也不彻底，基本上属于循环论，尤其他用自然现象来说明社会秩序，认为其恒定不变，有着时代和阶级的局限性”；“就杨万里的认识论和知行论，人们得出的结论也较为一致：杨万里认为认识来源于客观世界，……重视后天学习。强调思维，主张可知论，但一接触到社会道德伦理，就陷入唯心论、不可知论”。^① 不错，杨万里凭了他的“中庸”思想，他在各家之间有调和的意向，要杨万里做一个“彻底的唯物主义者”也实在是不切实际。问题还在于：杨万里易学哲学是有体系的，不弄清它的体系是不好轻下结论的。本书就是要力争把它的体系梳理出来。

（3）有关杨万里的政治思想研究方面，《杨万里研究综述》指出：“杨万里立朝三次，为官多方，他的政治思想主要表现在《千虑策》和部分诗文中。”学者欧阳炯认为杨万里“探索王霸，有仲舒师友渊源之淳；议论古今，得苏洵父子治乱之学”。杨万里的政治思想主要有三个方面：一、兴国在人的思想；二、仁政和养民的思想；三、法制思想。由于南宋偏安半壁江山，金廷狼顾，杨万里还有前期主战，后期主和的思想。^② 比如：《宋史》有“侂

① 杨新勋：《杨万里研究综述》，第423页。

② 参见杨新勋：《杨万里研究综述》，第424—425页。

胄专僭日益甚，万里忧愤，怏怏成疾。家人知其忧国也，凡邸吏之报时政者皆不以告。忽族子自外至，遽言侂胄用兵事。万里恸哭失声，亟呼纸书曰：‘韩侂胄奸臣，专权无上，动兵残民，谋危社稷，吾头颅如许，报国无路，惟有孤愤！’又书十四言别妻子，笔落而逝”^①的说法。这说明此时，杨万里政治思想上已由主战转向了主和。

当然，笔者还发现：杨先生的《杨万里研究综述》谈到了学界讨论杨万里批评王安石的事情，却没有谈到他和有些理学家对待王安石的不同。实际上，杨万里对待王安石和有些理学家所不同在于：他不是一味批评，更不是一味地攻讦，甚至谩骂，却也有点蔡上翔说过的“豫章学术渊源有自”的味道，对王安石进行了援护。陆九渊亦如此，尽管他也批评王安石说“读介甫书，见其凡事归之法度，此是介甫败坏天下处。……或言介甫不当言利；夫《周官》一书，理财者居半，冢宰制国用，理财政辞，古人何尝不理会利？……介甫慕尧舜三代之名，不曾踏得实处，故所成就者王不成霸不就。本原皆因不能格物，模索行似，便以为尧舜三代如此而已。所以，学者先要穷理。”^②然而，陆九渊不但在学术上与程朱派不同，在评价王安石的问题上也与程朱派不同。是陆九渊写了《荆国王文公祠堂记》一文，该文“可说是南宋初年以来第一篇公开对王安石身后所受不公正待遇大鸣不平的传世之作”^③。杨万里指名道姓地批评王安石变法的地方有两处：一是他在《初读三朝宝训》一文中激烈指出，“本朝仁宗皇帝在

① 《宋史》卷四百三十三《列传第一百九十二·儒林传》，第12870页。

② [宋]陆九渊：《象山语录》，上海古籍出版社2000年版，第69页。

③ 李华瑞、永潞：《南宋理学家对王安石新学的批判》，《河北大学学报》2002年第1期。

位四十二年，海内富庶，中外安靖，人才众多，风俗醇厚，民心爱戴，国祚延长，号为本朝之尧、舜。此虽仁宗仁圣之所致，亦由不自用其圣，不自矜其能，动以太祖、太宗为家法之效也。王安石相神宗，有‘祖宗不足法’之论，创为法度，谓之新法，天下大扰”。他下文得出结论说：“观仁宗之法祖宗，与后世之背祖训，而治乱兴亡之鉴昭昭矣。”^①另在《癸巳轮对第二札子》中，有“臣恭维太祖创业，太宗继之，真宗、仁宗守之。四圣相承，所以酌百王之制，立一代之法，……自王安石变法，而天下始弊。自章惇、蔡卞和之，而天下始乱。”^②但杨万里在《庸言·三》中却有回护王安石之处：

或问：熙、丰、元祐之议论，固不能同也。元祐诸儒，其咎临川王子也，宜矣。而诸儒之论，又谓不井田不封建，则不三代也。何如？杨子曰：临川王子之论，何尝不曰三代哉？^③

在《庸言·九》中更有：

或问：临川王子谓“天变不足畏”，可乎？杨子曰：王子之不畏天也，天不为王子而亡；王子之畏天也，天不为王子而有。^④

特别是在《庸言九》的对话中，杨万里则有明显开脱王安石的地方。为了把王安石与司马光放在同等地位，杨万里在《庸言十》中说道：“司马君实之文准荀也，临川王子之文准扬也。”^⑤对司马光，杨万里在他的《答虞祖禹兄弟》一信中说：“司马温公非东

① 《杨万里集笺校》卷一一二《初读〈三朝宝训〉》，第4286—4287页。

② 《杨万里集笺校》卷六九《癸巳轮对第二札子》，第2914—2915页。

③ 《杨万里集笺校》卷九一《庸言三》，第3574页。

④ 《杨万里集笺校》卷九二《庸言九》，第3593页。

⑤ 《杨万里集笺校》卷九二《庸言十》，第3596页。

坡先生铭之，亦安能与天地相永，与日月争辉哉？”^①在这里，我花了一些笔墨谈王安石，除了想说明一下南宋学术界一些错综复杂的关系外，还想说明杨万里自身也有些不被人理解的地方，尤其是其“易学哲学”的不少方面。纵观杨万里的学术活动和他的重要学术论著，他虽然没有参加“鹅湖之会”，也没有像程朱陆王那样分门别派，但杨学（姑妄称之）却也“成一家之言”。他用了宋以前的所有历史来解读《周易》，卓成易学义理派三宗之中的一宗。而后人对“史事宗”的了解和发掘力度，显然不够。

关于杨万里的《天问天对解》，我没把它列入杨万里的重要著作之一。是因为里面阐述的哲学思想并不多，尽管有些学者把它里面的一些论述，看成是杨万里唯物论思想的根据。诚然，我也无意于去否认杨万里有唯物论思想，只是从文献的角度看，[民国]胡思敬：《辑刻〈豫章丛书〉题记》中的一段话值得参考。胡思敬在谈到杨万里的《天问天对解》时指出：“是书取屈原《天问》、柳宗元《天对》二家旧注释文，比附贯缀，各为之解。辨证训诂，均出己意，然新意不足。如《天问》‘日安不到，烛龙何照’引王逸注‘天之西北，有幽冥无日之国，有龙衔烛而照之’为一证也。”^②而我亦认为：《天问天对解》更像一部纯考据性的著作，思想性并不强。

杨万里主要著作和时文有：《诚斋易传》、《庸言》、《心学论》、《天问天对解》、《千虑策》、《淳熙荐士录》以及四千多首诗（其诗集《续朝天集》思想性最强）和一些书、札、尺牋、记、传和序文等。

① 《杨万里集笺校》卷六七《答虞祖禹兄弟》，第2857页。

② [民国]胡思敬：《辑刻〈豫章丛书〉题记》（线装1916年丙辰刻本）。

其中:《四库全书》文渊阁本有《诚斋集》共二册(《四库全书》第1160册、第1161册,即集部99—100·别集类),共收《诚斋集》133卷。《诚斋易传》单列一册(《四库全书》第14册,即经部8·易类)、《诚斋诗话》单列在(《四库全书》第1480册,即集部419·诗文评类)当中。如前所述,《四库全书》1362册·《十先生奥论注前集》卷八、卷十一卷十二收录了宋人对杨万里《心学论》及其有关注读。《诚斋集》133卷包括杨万里留下的四千多首诗和《庸言》、《心学论》、《天问天对解》、《千虑策》、《淳熙荐士录》及一些书、札、尺牍、记、传和序。《四部丛刊》只收了《诚斋集》133卷,共二册,二册分列为《四部丛刊》集部第057、058册,台北商务印书馆印行的,是上海涵芬楼借江阴缪氏艺风堂藏景宋写本的再版。

另有王云五主编的“丛书集成初编”之《诚斋易传》四册本,共收《诚斋易传》二十卷,主要以上海涵芬楼景印明代人尹耕(生卒不详)疗鹤亭刻本为底本,又综合各散本而成。应该说,这是一个较完善的《诚斋易传》版本。《诚斋易传》是在杨万里去世之后的“理宗嘉熙元年,尝给札写藏秘阁”^①。理宗嘉熙元年是公元1237年,杨万里在1206年(宁宗开禧二年)去世,隔了整整30年才“给札写藏秘阁”。当然,在这之前,“宋代书肆曾与程传并刊以行,谓之程杨易传”^②。

除了上面提到的杨万里的几部哲学著作外,我还深入到《诚斋集》内部,着重考察了其中的来往书函74篇,奏对札子20篇,题记66篇,序言73篇,尺牍220篇。无疑,这些都是研究杨万里“易学哲学”的基本文献。以前所有的研究之所以“对杨万

① 《诚斋易传》,《四库全书总目提要》,扉页。

② 同上。

里经学思想缺乏全面的考察,……尤其是对他的理学等……却仍然停留在印象描述的层面”,恐怕就是没有深入到杨万里的这些基本的文献,没有充分考虑杨万里本人是怎么看待自己的哲学著作、历史人物和同时代的人物及其学说的,而这些,无疑都是研究杨万里可资利用和有价值的东西,甚至是最基本的东西。

第二章

诚斋易学的缘起

了解杨万里哲学思想最好先从杨万里易学着手,为此,有必要先了解诚斋易学的缘起。《四库全书总目提要》上说:

故《易》之为书,推天道以明人事者也。《左传》所记诸占,盖犹太卜之遗法。汉儒言象数,去古未远也,一变而为京、焦,入于襍祥;再变而为陈、邵,务穷造化;《易》遂不切于民用。王弼尽黜象数,说以老、庄;一变而胡瑗、程子,始阐明儒理;再变而李光、杨万里,又参证史事,《易》遂日启其论端。此两派六宗,已互相攻驳。比如:在元代就发生了针对杨万里易学的所谓“新安陈栎(对《诚斋易传》)极非之”的事情,以为(杨万里)“足以耸文士之观瞻,而不足以服穷经士之心”。吴澄作跋,亦有微词。……元胡一桂作《易本义》,附录纂疏,博采诸家,乃独不录此书一字,所见盖与陈栎同。^①

陈栎(公元1252—1334年),元代人,《宋元学案》和《宋元学案补遗》均未将其列入。他在自己的《问杨诚斋易传大概如何》一文中说道:“(杨)诚斋本文士,而求道于经学性理,终非本色。

^① 《诚斋易传》,《四库全书总目提要》,第1页。

其作《易传》用二十余年之功力，亦勤矣。尝发‘家人’以下数卦，质之晦翁。晦翁答之，无一字可否。不过曰：‘蒙示易传之秘’。盖见其立说之巧，自喜之深，非笔舌所能。”又说：“至于杨传，双湖（元代胡一桂）无半字及之。可见，杨传足以耸动文士之观瞻，而不足以使穷经之士心服也。……如世之外行观《易》者，以为《易》尽于程杨，则不可；如双湖之全然扫去，亦不可。杨传固于作易之本义不合，其推广敷演，《易》中之义亦多有之，不可诬也。”^①云云。问题由此而出。

一、“文士”与治易

首先，当年杨万里并未给朱熹数卦，只给了《家人》一卦。杨万里《答袁机仲寄示解易书》有“尝出《屯》、《蒙》以降八卦于尤延之^②矣，延之我爱我不我弃也，有所审定焉。某皆听从而改之焉，夫是以乐为延之出而忘其渎焉。又尝出《家人》一卦于元晦矣，元晦亦无所可否也，但云‘蒙示易传之秘’六字。某茫然莫

① 《定宇集》卷七，《四库全书》第一二〇五册，第239页。

② 《鹤林玉露》卷之六丙篇《尤杨雅谑》，第339页。

尤袤（公元1124—1193年），南宋四大中兴诗人之一，与杨万里齐名，同朝为官，并且是好朋友。《鹤林玉露》云：尤博洽工文，与杨诚斋为金石交。淳熙中，诚斋为秘书监，延之为太常卿，又同为青宫寮采，无日不相从。二公皆善谑，延之尝曰“有一经句请秘监对，曰：杨氏为我”。诚斋应曰“尤物移人”。众皆叹其敏确。诚斋戏呼延之为“虬蚘”，延之呼诚斋为“羊”。一日，食羊白肠。延之曰：“秘监锦心绣肠，亦为人所食乎？”诚斋笑吟曰：“有肠可食何须恨，犹胜无肠可食人。”盖虬蚘无肠也。一坐大笑。……延之先卒，诚斋祭文云：“齐歌楚些，万象为挫。环伟诡谲，我唱公和。放浪谐谑，尚友方朔。巧发捷出，公嘲我酢。”见《鹤林玉露》卷之六丙篇（《尤杨雅谑》），第339—340页。

解其意焉，是以不敢复进焉。”^①这里明明说“屯蒙以降八卦于尤延之”，只给朱熹“《家人》一卦”。陈栎把朱熹这位理学巨擘搬出来，当然，用意是很明显的，是想借朱子的身份来贬低杨万里。但不管怎么样，陈栎在末了还是说了实话，所谓“杨传固于作易之本义不合，其推广敷演易中之义亦多有之，不可诬也。”正是在这个前提下，四库编撰者们才在《诚斋易传》的易类提要中说：“然万里文章气节，自足千古。此书亦不可磨灭，至今犹在人间。”^②人们在写文章引用这句话时，可能会以为是四库编撰者在主持公道，不懂得是陈栎先予贬低、再予褒扬的缘故。陈栎的“易中之义不可诬也”的话说在先，比纪昀等的“此书亦不可磨灭，至今犹在人间”的话，从时间上看，要早得多。

陈栎对杨万里《易传》的“偏见”不是偶发的，那几乎是一个时代的偏见。首先是文人相轻，这只是一般性的情形。全祖望在《甓窴集》序说：“因念世之操论者，每言学人不入诗派，诗人不入学派……余独以为是言也，盖为宋人发也，而殊不然也。”^③陈栎对杨万里《易传》之“贬”，缘故全在于此。

当然，这还不只是关乎杨万里一个人，不过杨万里只是一个典型代表而已。那也不只是陈栎一个人的态度，关乎一派，甚至一个时代。杨万里本人对“文士”也是有看法的，他在谈到“文士技习”时，诙谐地说道：“少之时，徒手持一泓，暨一中书君，步入吾州万鹄袍之场，其身籍籍甚也”，又进而谈到“文不足以取士”。^④本来，中国文化的传统是文史哲不分的；本来，杨万

① 《诚斋集》卷六十七《答袁机仲寄示解易书》，第649页。

② 《诚斋易传》，《四库全书总目提要》，扉页。

③ 湛之：《杨万里范成大资料汇编》，中华书局2004年版，第74页。

④ 《四库全书存目》集部一六册，齐鲁书社1997年版，第91页。《诚斋集·瑞莲斋记》也提到这段话，见《杨万里集笺校》卷七六，第3161页。

里以他的蜚声诗坛已足矣，但“天行健，君子以自强不息”，何况求道者然？“路漫漫其修远兮，吾将上下而求索。”屈子的精神肯定激励过杨万里，否则，他就不会写下《天问天对解》。更何况他面对的是和屈子一样的为国家的命运和前途担心、为百姓的人伦日用无尽思虑的境况。杨万里在《与张严州敬夫^①书》中就写道：

盖其初不虑民事而虑财赋，……若恩信不可行，必得健决，而后可以集事，可以行令，则六经可废矣。……又念书生之政，舍此则又茫无据依。……盖异时为邑者，宽己而严物，亲吏而疏民，任威而废德。……及其政之不行，则又加以益深益热之术。不尤其术之不善，而尤其术之未精，前事大抵然也。某初至（江西奉新县）见岸狱充盈，而府库虚耗自若也，……一鸡未肥，里胥（乡中跑腿小吏）杀而食之矣。持百钱而至邑，群吏夺而取之矣。

因此，杨万里发出了“半生唯愁作邑（县令）”^②的感慨。当然，这种感慨也不是杨万里一人所有，相当一批受儒学熏陶的士大夫都有。因为要以“儒道为吏”，就要有民本思想，而不是对百姓巧取豪夺。因此，杨万里要脱掉文士外衣，作《易传》以求寻取民生日用之道、为政之道等，而贯穿其中的则是著《易传》者对“易之道”——变易之道的探求。

① 张栻，字钦夫，又字敬夫。时知严州，故杨万里谓之“张严州”。

② 《诚斋集》卷六十五《与张严州敬夫书》，第619页。

二、为学之源

杨万里易学有家学渊源,杨父杨芾早年就很爱《易》。^①乡学渊源也是一个背景原因,因为杨万里际遇了当时的名士王庭珪(公元1079—1171年)。《宋元学案补遗·赵张诸儒学案补遗》云濠谨案:周益公^②为先生行状云,说王庭珪“学无不通,而尤邃于易。少尝师乡先生张汝明(不明),晚自得于言意之表。朱汉上^③、胡文定^④、向芑林^⑤皆叹赏,以为必传。”^⑥另外,《宋元学案补遗·赵张诸儒学案补遗》也提到了杨万里是王的门人。

杨万里自己在为王庭珪作的《庐溪先生文集序》中,还提到“某尝侍先生之杖履,闻先生之海言者”。^⑦又在为刘才邵作《杉溪集后序》提到:

予生十有七年,始得进拜庐溪而师焉而问焉。其所以

-
- ① 《杨万里和吉水杨氏家族》一文有:杨芾“家境虽然比较贫寒,但由于父亲的勤劳和努力,还是受到了良好的教育。他刻苦攻读,广览群书,诗文字画样样精通,尤其对《易》学有深入的研究”。见《蜜成犹带百花香》,第192页。
- ② 周必大(公元1126—1204年),江西庐陵人,曾做过南宋宰相。
- ③ 朱震(公元1072—1138年),著有《汉上易传》,其传专言象数。
- ④ 胡安国(公元1074—1138年),擅《春秋》学。
- ⑤ 向芑林,即向子諲(公元1086—1153年),开封人。南渡徙居临江军,仕至户部侍郎,罢知平江府。金使议和将入境,子諲不肯拜金诏,忤秦桧意,乃致仕。退闲十五年,号所居曰芑林。著有《芑林家规》、《芑林集》。见《宋人传记资料索引》,中华书局1988年版,第631页。

《诚斋集》卷三十有诗《芑林五十咏》,可见杨万里对向芑林景仰有加。

- ⑥ [清]王梓才、冯云濠辑:《宋元学案补遗》,北京图书馆出版社2002年版,第315页。
- ⑦ 《诚斋集》卷八十一《庐溪先生文集序》,第81页。

告予者，亦太学犯禁之说也。后十年，又得进拜杉溪（刘才邵）而师焉而问焉。其所以告予者，亦太学犯禁之说也。^①

以上的资料除了说明杨万里“师事二师”^②外，还说明杨万里从小接受的教育是极具“开放性”的，不是墨守成规，这也就是为什么他后来具有那么大的理论勇气。在“天理流行”的年代，理学大家朱熹提出“且如万一山河大地都陷了，毕竟理却只在这里”^③。杨万里却说道：

《易》曰，有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所措。夫惟有是物也，然后是道有所措也。……物亡道存，道则存矣，何地措道哉？^④

理学名臣张浚对杨万里却纯粹是师长关系，杨对张的崇敬超过了张的同时代的任何人。杨在湖南为零陵丞，贵为公侯的张浚刚好谪居于此，杜门谢客。杨以弟子礼求见（尽管杨此时是地方长官），数月乃得见。^⑤ 杨与张的关系不一般，还可以从杨在张去世后多年，为了给张争配享，杨为此得罪洪迈。《宋史》上

① 《诚斋集》卷八十四《杉溪集后序》，第110页。

② 注：前面有一个“一日并得二师”——二师指胡铨、张浚。无疑，此二师传给杨万里的更多是气节。比如：与张浚第一次见面，张浚授以“正心诚意”。自此，万里终身持清操之节，并将自己的书室命名为“诚斋”。见[明]钱士升：《南宋书·二十五别史》卷三十九，齐鲁书社2000年版，第578页。

这里的“师事二师”是指王庭珪、刘才邵，此二师给杨万里更多的无疑是为学之方。

③ 《朱子语类》卷第一《理气上》，第4页。

④ 《诚斋集》卷九十二《庸言五》，第222页。

⑤ 参见《鹤林玉露》卷之一甲篇（《诚斋谒紫岩》），第14页。

以史证易——杨万里易学哲学研究

46

说：“高宗未葬，翰林学士洪迈不俟集议，配飧独以吕颐浩等姓名上。万里上疏诋之，力言张浚当预，且谓迈无异指鹿为马。孝宗览疏不悦，曰：‘万里以朕为何如主！’由是以直秘阁出知筠州。”^①为了仗义执言，杨万里从此获罪于皇帝宋孝宗。而杨万里终身以张浚的“正心诚意”为人生信条，恪守师门。张浚也精通易，《宋史》记载：“浚幼有大志，……学邃于《易》，有《易解》及《杂说》十卷，《书》、《诗》、《礼》、《春秋》、《中庸》亦各有解。”^②他的《紫岩易传》也多所“引史证经”。杨万里这位有太白傲骨和才气的诗人，《宋诗钞》赞之为“放翁学力也似杜甫，诚斋天分也似李白”^③语，杨万里却对张氏两代（张浚及其子张栻）都敬仰有加，因此，张浚爱易肯定会影响杨万里。

三、二程后学

二程思想的影响，对杨万里走上学者之路无疑具有孕育、催生的作用，而搞清这一点又是弄清他为何要作《诚斋易传》的前提。否则，今人也会和当年陈栌一样，认为杨万里做个文士足矣。确实，直到今天还有不少人这样认为：杨万里只是位诗人，杨作为一位著名诗人足矣。其实不然，潘富恩教授在他的《二程遗书》导读中提到：理学宗主二程的观点是“经以载道也，器所以实用也”。二程还认为，“今之学者，歧而为三：能文者谓之文士，谈经者泥为讲师，惟知道者乃儒学也。”^④“经”是“道”的

① 《宋史》卷四百三十三《列传第一百九十二·儒林三》，第12868页。

② 《宋史》卷三百六十一《列传第一百二十·张浚》，第11311页。

③ [清]吴之振、吕留良辑：《宋诗钞》（《诚斋诗钞》），上海三联书店1988年版，第370页。

④ 潘富恩点校：《二程遗书》，上海古籍出版社2000年版，第27页。

载体,对学者来说“道”是根本的。在二程看来能文的“文士”和说经的“讲师”都算不了什么,只有“知道者”才是真正的学者。显然,杨万里不愿只做一个文士或讲师,而是要做一位“知道”的真正“学者”,更何况杨是程氏后学。

或许,正因为杨万里是程氏后学,杨在他的《淳熙荐士录》中荐了60名才士,而首荐集程氏学大成的朱熹,并盛赞其:“学传二程,才雄一世。”^①名义上是称赞朱熹,而语气里对二程之学是充满了自豪之气的。有这么一次,杨万里在第一次看到《河南程氏书》后,禁不住感叹:“六经语孟之后,乃有此书乎!”^②杨万里在《庸言》中也表达了他对二程学的偏好,他说:“二程子之学,以仁为觉,以敬为守,以中为居,以诚为归,以致知为入,以明道不计功为用。而韩子曰:‘軻死不得其传’。其真不得其传耶?其真不见其传耶?”^③

儒学发展到程朱理学,进入了一个较为精致的思辨阶段。程颐的“至微者理也,至著者象也。体用一源,显微无间”把中国人的思维智慧发挥到了更为抽象、更为条理的地步。^④理学家所发挥的一阴一阳之动静所包含的易变之理,是任何思想家都不能不慨叹的。

《周易》系辞上说:“百姓日用而不知,故君子之道鲜矣。”因此,杨万里亦认为:

夫惟圣人作易之道,即天地之道,则易与天地相似,而不违乎天地矣。由是举而措之天地之间,孰能出乎易之外

① 《诚斋集》卷一百一十四《淳熙荐士录》,第438页。

② 《诚斋集》卷七十三《浩斋记》,第24页。

③ 《诚斋集》卷九十五《庸言十六》,第241页。

④ 任继愈主编:《中国哲学发展史》(先秦卷),人民出版社1998年版,第14页。

哉？是故，万物众矣，易之知可以周而遍之也。天下广矣，易之道可以济而利之也。用易于一身，可以乐天知命而不忧。用易于众民，可以安土敦仁而能爱。用易于天地，可以范模运量天地之化。用易于万物，可以致曲成就万物之生。用易于幽明，可以通达阴阳昼夜之运，皆不得遁吾易之道矣。然知足以周万物，过之则为凿。^①

解易者虽未能远瞻千年，历代的士人生生不已的求解精神，首先让人感到十分可取。其次，程氏的“能文者谓之文士，谈经者泥为讲师，惟知道者乃儒学也”，启动了杨万里等宋代的士人为学求索的人生历程。张载的“为天地立心，为生民立道，为去圣继绝学，为万世开太平”曾激励了一批批封建士人高尚其志，勇于探索，勤事王命。孰不知，那是封建社会一代知识分子追求人生理想的“豪放版”，而程氏教诲却是志士仁人的有理想、有追求的“婉约版”。

四、《易》话语与“知道”

易学是宋代的显学，尽管人们对易持不同态度，治易方法也不尽相同。有的人把它作为一种个人修养，有些人则要把它还还原为卜筮、占卦，还有些人则要从中衍出一番治国平天下的道理，不一而同。像张浚的《紫岩易传》是“无他用心，惟静默体道，卒究圣人心法”^②。杨万里在《张魏公传》中记载：当张浚派岳飞招降杨么起义军 20 余万人，宋“高宗劳问之曰：卿暑行甚劳。然湖湘群盗既就招抚，以成朕不杀之仁，卿之功也”。并亲

① 《诚斋易传》卷十七《系辞上》，第 210 页。

② 《四库全书》第十册《紫岩易传跋》，第 262 页。

书《周易》中的《否》、《泰》卦以赐浚。^① 宋高宗作为南宋的第一个皇帝,在重大授勋场合手书《周易》卦辞赠人,可见《周易》在官方的话语地位。

另外,从杨万里紧接在《张魏公传》后的另一篇《李侍郎传》中我们可以读到,李在自劾文中云:

椿(李侍郎名)在府止三月云。因转对,言易二五刚柔之义曰:以九居五,以六居二,位当之卦十有六,宜无不利而辞多艰。以六居五,以九居二,位不当之卦十有六,宜有悔咎而辞多吉。盖君以刚健为体,以虚中为用,用虚中以行其刚健。臣以柔顺为体,以刚中为用,用刚中以守其柔顺。今陛下得虚中之道,以行其刚健之德矣,未见有刚中以守其柔顺之臣。《临》九二,未顺命者,刚中之臣也。《遯》六二,固志者,柔顺之臣也。愿观象玩辞,取九二刚中之臣。或未即顺命,咎其义而无亏,则信而任之。察六二柔顺之臣,或挟情固位,而无执守,则疏而远之。^②

为辞职,李椿用《易》先向皇上衍说了一番君臣大义,用人之道。这是极富中国特色的思维理路,属于士大夫以上人士的话语系统了。杨万里当然属于士大夫阶层,也当然属于这个话语系统。

同杨万里历经南宋四朝的郑汝谐(生卒年不详),为了加入这个话语系统,写了个《易翼传》。在《易翼传》里,言必称“从程氏”,而杨万里在《诚斋易传》中只偶尔说“程子谓”这样的话。在《易翼传》后序中,有郑氏“取家藏本授之,能刻梓,以与程杨二先生参,亦斯文之一幸也”^③的话。当然,还是有一些文人士

① 《诚斋集》卷一百十六《张魏公传》,第465页。

② 同上书,卷一百十六,第482页。

③ [宋]郑汝谐:《易翼传》,《四库全书》影印本,上海古籍出版社1990年版,第111页。

大夫不光是为了要加入这个话语系统而去写《易传》，至少杨万里是这样，但《易经》已成为了封建上层的一套话语系统，应该是个不争的事实。你看杨万里在他那篇著名的抚今追昔的《浯溪赋》里就有“灵武之履九五，何其亟也？……使夫谢奉册于高邑，稟重巽于西帝。……嗟肃宗处此，其实难为之。”^①此赋借唐肃宗和汉光武的故事来喻说，宋高宗该不该趁宋徽宗有难时即皇帝位，就像当年的唐肃宗趁唐玄宗马嵬之难、汉光武帝趁汉家将倾，分别在今宁夏灵武、河北高邑即了皇帝位。句中的“履九五”、“稟重巽”，就分别是《易经·履彖》中的“刚中正，履帝位而不疚，光明也”和《易经·巽彖》中的“重巽以申命，刚巽乎中正而志行”^②。

最后，治易者的主体原因不能不交代，即杨的个人原因不应忽略。杨写《诚斋易传》的动因，正如他在《易外传后序》^③中说的：

六经至夫子而大备。然《书》非夫子作也，定之而已耳。《诗》非夫子作也，删之而已耳。《礼》非夫子作也，正之而已耳。惟《易》与《春秋》，所谓夫子之文章者欤？^④

在他的另一部哲学著作《庸言》中，又说道：

《易》，六经之首种也。天谷之，羲播之，文王芽之，周

① 《诚斋集》卷四十三《浯溪赋》，第470页。

② 周汝昌：《杨万里选集》，第251—252页。

③ 注：《诚斋易传》有一段时间叫《易外传》，[元]吴澄（公元1249—1333年）在《跋诚斋杨先生易传草汇》就外传一事特作说明“杨先生又因程子而发之以精妙之文，间有与程不同者，亦足以补其不足。然皆推行易道之用，而经之本旨未必如是。人以《国语》为《春秋》外传，非正释经，而实相发明。今先生于《易》亦然，故名曰《外传》宜”。见吴澄：《吴文正集》卷五十五，《四库全书》第一一九七册，第552页。

④ 《诚斋集》卷八十四《易外传后序》，第112页。

公、仲尼申拆之。^①

杨万里作为封建士人认识到：

盖尝以为圣人之经，如日在天，一人仰之，不若使众人仰之，庶各有得于日也。如射有侯，一人射之，不若使众人射之，庶各有中于侯也。若曰：非离娄子无与于观日，非后羿无与于射侯，则日无乃孤，而侯无乃弃乎？是以不度其陋，而妄有志于斯也。注六十四卦，自戊申发功，至己未毕务。^②

在另一个场合杨万里又说：

《汉书》之为书，学者争读之，以其文也。夫文之于道也，末矣。然犹不可穷如此，而况圣人之经，而指一家之说以为尽于此，可乎？……天下之事，孤举者难起，众挈者易趋。苟众矣，天下无难成之功也，而况有难读之书乎？吾于罗子之注有得焉。^③

《诚斋易传》的作者正是出于这样的动机，为了《周易》的六十四卦，“某旁搜幽讨，枉却十二年之灯火乎！”^④

杨万里为什么要立志做一位“知道”的学者？对于“知道”，杨万里在《庸言》中特地指出：“然则，或谓二子（韩愈、欧阳修）未知道也。信乎？曰：二子之未知道，其未知君臣父子仁义礼乐之道乎？抑亦未知清净寂灭虚玄空无之道乎？”^⑤然而，要“知道”就要在《易》中求，在言意之外求。所谓：

谓尧舜禹汤文武周孔之言，行尧舜禹汤文武周孔之行，

① 《诚斋集》卷九十五《庸言十八》，第245页。

② 《诚斋集》卷六十七《答袁机仲寄示易解书》，第649页。

③ 《诚斋集》卷七十九《罗德礼〈补注‘汉书’〉序》，第67页。

④ 《诚斋集》卷一百十一《答袁侍郎》，第403页。

⑤ 《诚斋集》卷九十五《庸言二十》，第250页。

多闻多见而默识心通焉。识其在彼，体之在此。贤一变，至于圣。圣一变，至于天。^①

而这正是人们了解杨万里的易学思想（包括杨万里哲学）的入室之牖。

① 见《诚斋易传》卷七《大畜·象》，第102页（“象曰：天在山中，大畜。君子以多识前言往行，以畜其德。”）条下。

第三章

杨万里与“史事宗”

杨万里治易是为了求道,是为了使自己不光是文士,又是志儒学的学者。现在看来,也是为了能融入理学这股当时的社会思潮。至于,他是怎么通过“以史证易”成为“史事宗”的代表?这是必须说清楚的。要弄清杨万里与“史事宗”的关系,还有两个问题是必须搞清楚的:(1)什么叫“史事宗”?“史事宗”还算不算一个学术流派?(2)历史上有很多“引史证易”之例,为什么要以李光、杨万里为代表?

一、“史事宗”议

关于“史事宗”,人们对之更多的可能是概念上的了解,甚至概念上都不一定弄清楚了。首先,“史事”的正解《说文》上有:“史,记事者也,从又持中。中,正也。”“事,职也。……古文事。”^①这样,我们可先从概念上把握一下:“史事宗”,是以记事为能事、为职分来诠释《周易》。而且,杨万里要在他的《诚斋易传自序》中视“中正”为其易学纲领的核心,其缘由全在于“史

^① [汉]许慎:《说文解字》卷三下,中华书局2004年版,第65页。

事”的“从又持中”的职分所在。

应该说,“史事宗”和“引史证易”是不可分开的一个问题的两个方面,因为只有在“引史证易”汇成了流,才能成宗,这还只是外在的成因。内在的成因是看其“引史证易”的归宿在哪里,即他的“引史证易”形成了一个怎样的易学系统。所以,要搞清“史事宗”,又必须先弄清什么是“引史证易”。

“引史证易”,笼统点说,就是在对《周易》的注解时,引入史例加以说明,或附会易卦,但这还只是表象。朱伯崑先生给“引史证易”下过这样一个定义,他说:“所谓引史证经,无非是引用历代统治阶级的政治历史,特别是封建时代王朝兴替的历史,以附会《周易》的卦爻象和卦爻辞。这种附会反映了一种易学观,即把《周易》看成是封建统治者治理国家的一部教科书。这样,就更增强了《周易》一书在经学中的地位。”^①然而,几乎从郑玄开始就有了“引史证易”的学术活动^②,郑万耕先生就此问题指出:“引史证经,汉易已开其端,借历史事件或历史人物的遭遇说明《周易》卦爻辞的意义。但汉唐人解易,所引历史事件不多。”^③不管怎样,郑玄等的“引史证易”是不能算入“史事宗”

① 朱伯崑:《易学哲学史》第二卷,华夏出版社1995年版,第369页。

② 张涛《郑玄易学简论》谈道:“郑玄的易学无疑是属于象数之学……郑玄并不排斥义理,而是兼言象数义理以论析《易》旨。他的以礼注《易》、以史注《易》等都是这一现象的突出表现。……以史注《易》也是郑玄易学的重要特点。如郑玄注乾卦上九爻辞‘亢龙有悔’曰:‘尧之末年,四凶在朝,是以有悔,未大凶也’。注临卦‘至于八月有凶’曰:……郑玄以史解《易》之举承于马融,又对后来的干宝,乃至李光、杨万里为代表的‘参证史事’宗都产生了巨大而深刻的启示和影响。”见王振民主编:《郑玄研究文集》,齐鲁书社1999年版,第141—142页。确实,《诚斋易传》《乾·初九》爻辞提到干宝,《大壮·九三》提到郑玄,非偶然也。

③ 郑万耕:《易学源流》,沈阳出版社1997年版,第166页。

的。原因在于其“所引历史事件不多”，它一定要有“量”的积累，才有“质”的定性。就像朱熹说的“易本卜筮之书，后人以为止于卜筮。至王弼用老庄解，后人便只以为理，而不以为卜筮，亦非”^①的事情一样，光凭“引史证易”的表面行为来判定“史事宗”，实则是对“引史证易”的望文生义。因此，一定要区分“史事宗”的“引史证易”与纯粹为诠释《周易》的“引史证易”（如郑玄辈）的不同，才能进一步区别诸如“史事宗”与“儒理宗”，以及易学上的其他宗。就如有的学者指出的那样，象数派也有“引史证易”，那么这“引史证易”还是不是组成“史事宗”的有效构件？这确实是个问题。恐怕只有深入问题的内部，才能使问题得以逐步地解决。

“史事宗”的“引史证易”不是为了单纯解释“卜筮之书”的《周易》，而是借助易文本、主要运用“引史证易”的方法，也是以历史的态度来整合易卦，以达到史《易》合一的地步，从而形成自己带史证特色的史易互动的易学系统，实践指向明显。而儒理宗却不是这种史证特色的易学系统，《伊川易传》里面是有不少“引史证易”，但那显然不是他解易的主要方法，他主要是以儒理解易，以达到理易合一的地步。所谓“理易合一”是指变“易本卜筮之书”为天理论之书，《易经》也就当然成为天理论的易学系统。从治学态度上讲，《程氏易传》里尽管有一些“引史证易”的地方，程颐骨子里是不重史的，所以后人没有说他被“史坏了”的。而与朱熹同时代的陈傅良、陈亮等所谓“重史论”者，无一不被如此论的，就连“东南三贤”之一的吕祖谦，也不能“幸免”。朱熹的学术系统“史汇归于理”的看法，也是来自于程

① 《朱子语类》卷第六十六《易二 纲领上之下·卜筮》，第1622页。

以史证易
杨万里易学哲学研究

56

颐的史依理的看法。

那么,“史事宗”何以“主要”用史证的方法解易?易学家何以要以史证经?恐怕要从易与史的分殊说起。到底是史易互动,还是史理观照,抑或是史与注相关联,决定了“引史证易”活动的学术宗旨。应该说,几乎有《周易》以来,易与史就相襟连。这种易与史的对待可说是《周易》的本有属性。古史学家顾颉刚先生就曾经提出过:《周易》中的有些卦爻辞,说的就是一些《周易》制作时代十分流行的故事。^①他旁征博引,重点引用了五项:

王亥丧牛羊于有易的故事; (“丧羊于易”《大壮·六五》;
“丧牛于易”《旅·上九》)

高宗伐鬼方的故事; (《既济·九三》)

箕子明夷的故事; (《明夷·彖曰》; 又《明夷·六五》)

帝乙归妹的故事; (《归妹·六五》)

康侯用赐马藩叔的故事等。 (《晋·彖曰》)

这里说顾先生列举的例子,是要说明《周易》原本是含史的。当然,顾先生的学术宗旨是为了疑古。《四库全书·诚斋易传提要》就说得更为切题:

然圣人作《易》,本以吉凶悔吝示人事之所从。箕子之“贞”,鬼方之“伐”,帝乙之“归妹”,周公明著其人,则三百八十四爻可以列举矣。舍人事而谈天道,正后儒说《易》之病——未可以引史证经病万里也。^②

这也就是说,《易类提要》梳理了《周易》带给杨传的三项故事。

① 参见杨庆中:《二十世纪中国易学史》,人民出版社2000年版,第62—63页。

② 《四库全书总目》卷一,《四库全书总目提要》,第21页。

梳理这三项故事的用意是明显的,无非是说“引史证经”古已有之,“三百八十四爻可以列举”,只要你愿意去做。但是,在所有的“引史证易”活动中,只有杨万里克服了“后儒说《易》之病”,因为杨把“引史证易”谱系化了,不但卦卦含史,几乎爻爻有史,而史中又出论。这种史证的谱系化是前无古人,后无来者的。正如他自己在《答临江王守》中说:

今旁搜放失,遂成一书,举一推万,其政无遗典矣。^①

“以史证易”在《诚斋易传》中已成为一种必需,或说必然。说《周易》原本是含史,又首先是说易与史之间如何通约。

二、易史通约

杨万里在他的另一部哲学著作《庸言》中还说:

《易》者箫何之律令,《春秋》者汉武之决事也。《易》戒其所当然,《春秋》断其所以然。圣人之戒不可违,圣人之断不可犯。故六经唯《易》与《春秋》相表里。^②

“《易》与《春秋》相表里”就是“《易》与《春秋》”相对待,因而也是易与史相对待。人们是否有理由说,杨万里是较早地看到了这个易与史的对待呢?不管怎样,对杨万里这个命题似的表述是可以看成杨万里写《诚斋易传》的真正动机和出发点,或者说他和他在《答临江王守》中说过的话如出一辙。在经学里,《春秋》就是史的代名词。

值得一提的是元代的郝经(公元1223—1275年),他说:

古无经史之分。孔子定六经而经之名始立,未始有史

① 《诚斋集》卷一百五《尺牍·答临江王守》,第357页。

② 《诚斋集》卷九十二《庸言一》,第214页。

之分耳。六经自有史耳，故易即史之理耳。^①

据说，“六经皆史”要从郝经算起（参看：白刚为《郝经传》代序的《郝经的经史论及其社会意义》一文）。^② 因为本著不主要讨论这个问题，兹从略。郝经的这段话是否可以这样理解：古代经史不分，即易、史不分。吴怀祺先生在他的《易学与史学》一书中说道，“作为解释卜筮结果的《周易》，它在形成过程中，和‘史’的活动也就结下了不解之缘，成为‘史’观察社会、解说历史的思维逻辑依据。”^③ 这话刚好说出了易与史的对待，并且，在这个“易、史对待”上，“《易》即史之理耳”。恐怕杨万里正是基于这样一种认识，才在《诚斋易传》中大量地发挥“以史证易”，认为只有这样才是还《周易》以本来面目，才是继承《易传》之嗣统。《诚斋易传》不但“以史证易”，也有“以易说史”。比如：《丰·初九》有：

禹稷当平世，君子之幸也。颜子当乱世，君子之不幸也。其有当丰盈明盛之世而伏中昃盈虚之机者，其君子幸不幸之杂也与。初九以刚明之贤，当明盛之世，遇九四同德相应之迹臣，为己之所主，已往而从之，其功业成就必有卓然可尚者。岂非初九之幸也哉？然幸未久而灾至者，何也？时虽明盛，而六五柔暗之君也，初九在下之远臣，与九四在上之迹臣，安能以己之昭昭，启君之昏昏乎？故四老能从子房以安惠帝，而不能振惠帝之柔。刘更生、张猛、周堪能从望之以傅元帝，而不能开元帝之暗。诸君子岂不遇明盛之世哉？然明未久而昧生，盛未久而衰至。大则灾于而国，小

① 《陵川集》卷十九，《四库全书》第一一九二册，第208页。

② 参见秦鸿昌：《郝经传》，山西古籍出版社2002年版，扉页。

③ 吴怀祺：《易学与史学》，中国书店2004年版，第16页。

则灾于而身。故汉再衰而望之死，惟子房四老幸免者，子房退而四老去也。故曰：虽旬无咎，过旬灾也。^①

这是典型的以史演易、又以易演史的例子。先从“禹稷当平世，君子之幸也。颜子当乱世，君子之不幸也”史例演论了“丰盛明盛”、“伏中昃盈虚之机”的道理；再从“初九以刚明之贤”，至“安能以己之昭昭，启君之昏昏乎？”用《易》话语推演了一遍“故四老能从子房以安惠帝，而不能振惠帝之柔。刘更生、张猛、周堪能从望之以傅元帝，而不能开元帝之暗”这段历史。

当然《诚斋易传》中“以史解易”处就更多，请看《损》卦中这几个例子：

《损·九二》有：

此损下益上而有不损之损也。九二以刚阳之贤，而佐六五阴柔之君，所以益于君也。然以兑说之资，而济刚阳之德，此非所以为中正也。若使复损其刚，则流于不正不中之域矣。故戒之以利贞，戒之以征凶，戒之以中以为志，皆使之不得损其刚也。不损其刚，斯足以益其君矣。故曰：弗损益之，魏无忠再相而变其公清，裴度晚节而安于浮沉。皆损其刚者也。征凶，谓行之以兑说则凶也。^②

此史解《易》也，一解则《易》明，并且指出了“损其刚”、“流于不正不中之域”的危害，又佐以“魏无忠再相而变其公清，裴度晚节而安于浮沉”的史证予以证之。

《损·六四》有：

此圣人劝六四损己以从人，损不善以益其善也。去病必医，去过必师。六四之有疾，不医之以初九之师，何能损

① 《诚斋易传》卷十五《丰·初九》，第204页。

② 《诚斋易传》卷十一《损·九二》，第150页。

乎？然改过去疾而不速，犹在吝与咎之域也。速改，则可喜而无咎矣。然则六四何为而有疾也，六四以阴柔之资，居下卦之上，宅近君之位，富贵诱于前，忿欲动于中，此其膏肓也。不有初九刚方之师友，其孰从而切磋救之哉？子产容国人之议己以自药，而不毁乡校。可谓能损其疾而惩忿。魏献子听阎没女宽之讽谏以自警，而辞梗阳人。可谓能损其疾而窒欲。然曰亦可喜者，亦之为言，次之辞也。无疾，上也。有疾而损之，次矣。^①

此以史说《易》也，犹为可贵的是它提出了“损不善以益其善也”的观点。并用“子产容国人之议己以自药，而不毁乡校。可谓能损其疾而惩忿。魏献子听阎没女宽之讽谏以自警，而辞梗阳人。可谓能损其疾而窒欲”的史证阐述了这个观点。

《损·上九》有：

此圣人赞上九不损之损之盛德也。上九居损之终，位艮之极。居损之终，则必变之以不损。位艮之极，则必止之以不损。当节损之世，下皆损己以益其上，上又能不损其下以益其下。宜其无咎，宜其正吉，宜其利有攸往，宜其得臣无家，无往而不得志也。故曰大得志也。大禹菲食，而天下无饥民。文王卑服，而天下无冻老。汉文集书囊、罢露台，而天下有烟火万里之富实。皆损之上九也。得臣，谓得天下臣民之心。无家，谓无自私其家之益。^②

此以史论《易》也，用“大禹菲食，而天下无饥民。文王卑服，而天下无冻老。汉文集书囊、罢露台，而天下有烟火万里之富实”说明了“下皆损己以益其上，上又能不损其下以益其下”，故能

① 《诚斋易传》卷十一《损·六四》，第151页。

② 《诚斋易传》卷十一《损·上九》，第152页。

“大得志”的道理。

从以上例子可以看到,易、史之间的“对待”,或演、或解、或说、或论,尤其是“史论易”和“易演史”这两个案例,展示的所谓易、史之间的“对待”,实际上说的就是易、史之间的互动。吴怀祺先生下面的这段话,也说明了“易、史对待”(或说易、史互动)前提下的易与史的通约。他说:“以《周易》的思想、思维方式思考军国大事、历史变化,反过来,他们(史官)的解说,又丰富了《周易》的理论,而《周易》的发展又离不开历史事实的支撑。”^①原来,易、史通约指的是易为史理,史为易证的互相置换。所谓易、史通约说的是易与史二者的兼容和二者的互动。更为重要的是,它既是易与史的通约,又是方法论与目的论的通约。

三、史、《易》合一

所谓“史易合一”是指经过易与史的“通约”之后《周易》形成了一个全新的易学系统。“通约”之后,即改造后的《易传》通过立足历史事实本身,来达到史、易合一的目的,体现一种尊重历史,也即牢记历史教训并在其中展开哲学思考的精神。改造后的《易传》也自然成了一部明理成性的教科书,“史易合一”的目的也就自然达成。

关于“以史证易”,义理派都向有发挥。比如:《周易正义》孔颖达的疏里面即也有不少“参证史实”或“引史证易”的地方。比如:“初九,潜龙勿用。”条下,有“若汉高祖生于暴秦之世,唯

^① 吴怀祺:《易学与史学》,第19页。

隐居为泗水亭长，是勿用也”。^①又“九四，或跃在渊，无咎”。爻下有疏曰：“若周西伯内执王心，外率诸侯以事纣王也”。又有“若宋襄公与楚人战，而致败亡是也”。^②当然，注疏派孔颖达“引史证易”更多的还在于他和东汉经学家郑玄的“引史证易”一样纯粹完成了一个注经系统。到了“儒理宗”的程颐，其《伊川易传》“引史证易”处就更多，但程颐“引史证易”和郑玄“引史证易”的定位不同，程颐不是为了把《易》卦说清楚，而是通过对《易》卦、爻的“引史证易”把天理论说清楚。或者说，他是以天理立论，主要以“天理论”解易，“引史证易”只不过是他的辅助手段。这后一点前面已经说过。程颐治易的进路是：天理——易——史证——天理，程氏《易》的构成是理、易合一。因而，程氏《易》是含“天理”的儒理系统。杨万里治易是通过对《易》卦、爻的“引史证易”把历史说清楚，并着重引出历史教益。“引史证易”是杨氏《易》的主要手段，杨氏《易》的构成是史、易合一。因而，他的《易传》就是一个史证的系统。

应该说，有“以史证易”就有“易、史互动”，但不一定达成史、易合一。但是，把《易传》改造成一部历史教科书，因而充满一种对历史尊重的精神和回归历史的价值导向，这一点，《诚斋易传》做到了，因此它能够分派立宗。程氏《易传》“以史证易”通过“易史互动”突破了象数《易》、老《易》、卜筮《易》等，但程氏真正赖以突破的手段是他的天理论来达成理、易合一，即把《周易》改造成一部天理论的教科书，因而充满一种对理的尊重精神——让人们尊重天理。史证只是他治易的辅助手段，更多

① 王弼等：《周易注疏》（《四库全书》影印本），上海古籍出版社1990年版，第29页。

② 王弼等：《周易注疏》，第31、32页。

的是提出他的天理论思想。这里,治易的手段和治易的目的同一,是方法论又是目的论,“二派六宗”概莫例外。“史事宗”所谓的“治易的手段和治易的目的同一”,就是立足史证,变“《易》本卜筮”^①为《易》本史实。或者说,是变卜筮“预设”为史证“预设”,使《周易》成为一个以历史为基础的易学系统。儒理宗使《周易》成为一个以儒理为基础的易学系统,实际上,是变《周易》为天理预设。玄理宗使《周易》成为一个以玄理为基础的易学系统,实际上,是变《周易》为玄理预设。陈来教授在谈到“天与人的交感”时,就谈到过“预设”问题,他说:“卜筮固然预设了龟草与事变的一种神秘的联系……而星象学的解释则明白预设了天象与人事的关联。”^②卜筮用龟草(或蓍草)来“预设”而屡试不爽背后的真正原因是什么呢?杨万里一语道破了天机:“蓍无情者也,而有应之与否者,皆吾心之所召也。”^③明白了这层道理,杨万里《易传》就知道了与其以卜筮预设,还不如以历史教益为预设,变以“吉凶悔吝”为教益为以历史箴规为教益,让人们牢记历史、尊重历史。以此论《易》,自然能够分派立宗。

其实,不入“史事宗”的胡宏的《易外传》^④、张浚的《紫岩易传》^⑤的著作中并不乏“引史证易”。胡宏在他的分量极轻的《易外传》中,“引史证易”却俯拾皆是。胡宏《易外传》虽达到了史、易合一,但他的《易》没有形成系统,而张浚《紫岩易传》则

① “《易》本卜筮”是朱熹对待《周易》的一个基本观点,本书第一章说过,杨万里与朱熹是有交往的,而且对朱子学了解甚多,朱熹治易肯定对杨万里易学会产生影响。

② 陈来:《古代思想文化的世界》,三联书店2002年版,第56页。

③ 《诚斋易传》卷十七《系辞上》,第270页。

④ [宋]胡宏:《胡宏集》,中华书局1987年版,第283—300页。

⑤ 文渊阁本《四库全书》第十册·《紫岩易传》。

是一个修养论的系统。

因此,所谓“史、易合一”,就是变易为史,以史为易,以及它背后的政教、人事在历史教益统合基础上的合一。史事宗的“以史证易”在于阐释易卦、爻位都不是在那里讲数理结构,更不是讲玄理、讲天理、讲图书,而是植入历史事例,使易与史的对待交互作用起来。史事宗的“以史证易”就是变卜筮说法为历史说法,使《周易》不具神秘性和超越性。

四、“史事宗”辨

杨万里何以能成为“史事宗”的代表?对这个问题我本人也困惑过,相信不少人都有这个困惑。比如,吴怀祺先生就认为:“以史证易,也不当始于李光、杨万里。实际上,以史解易在欧阳修、司马光那里,已经看得很清楚。即使是象数派、图书派,又何尝不言史?”^①这个问题在前面一节《史易合一》中实际上已经得到了解答,即区别不同定位的“以史证易”以及构成一个怎样的易学系统。

但还是有必要对《诚斋易传》再进行考量,发现杨万里用来解读《周易》的史例,竟达400多条,已经不单单是“三百八十四爻”和“三百八十四事”^②可以描述的了。《诚斋易传》所引的400多条史例里面,尽管有一些是重复使用,比如,对唐文宗的故事,杨万里引用达11处之多。杨传所引史例的总量也超过了任何一部《易传》。李光(公元1078—1159年)的《读易详解》虽然在考量上及不过《诚斋易传》,但二者治易的主旨却是一致

① 吴怀祺:《易学与史学》,第116页。

② 参见《朱子语类》卷第六十八《易四·乾上》,第1694页。

的,都表现了以“史易合一”为目的的《易》本义向《易》本史实现象还原。向“易本史实”还原是指《周易》原本含史,杨万里曾序卦说:

乾坤,开辟之世乎?屯蒙,鸿荒之世乎?需养,结绳之世乎?讼师,阪泉涿鹿之世乎?畜履,书契大法之世乎?泰通,尧舜雍熙之世乎?①

朱熹通过“易本卜筮”的路径,将《周易》本意的大门打开,是要人们记住《易》本以卜筮设教。《朱子语类》上有:“问:‘易以卜筮设教。卜筮非日用,如何设教?’曰:‘古人未知此理时,事事皆卜筮,故可以设教。后来知此者众,必大事方卜。’”②杨万里通过“以史证易”来以史设教,前面我援引朱伯崑先生的“把《周易》看成是封建统治者治理国家的一部教科书”,有同此类。

此外,程杨《易传》在当年刊行天下,是一个不争的事实。元代学擘吴澄有“诚斋杨先生易解版本行天下久矣”。③而这位学擘也没弄清楚,“程杨易传”之所以“刊行天下”。值得指出的是:吴澄曾为杨万里《易传》作跋,“亦有微辞”,章太炎先生对吴澄的整个评价却是,“元朝,陆派的名儒要推吴澄(草庐),但其见解不甚高。”④作为“史事宗”代表的杨万里,充分发挥“引史证易”,不但卦卦含史,几乎爻爻有史。近距离的宋人看得分明,杨万里实则弥补“天理论”者解易(偶尔用史)的不足,或者

① 《诚斋易传》卷四《泰·亨》,第47页。

② 《朱子语类》卷第六十六《易二 纲领上之下·卜筮》,第1621页。

③ 《四库全书》第一一九七册(《吴文正集》卷五十五),文渊阁本,第552页。

④ 章太炎:《国学概论》(第三章:《国学的派别》〈二〉),上海古籍出版社2000年版,第40页。

看到了二者的交替互补。恐怕,那才是当年“程杨易传”之所以“刊行天下”的真正原因。

《四库全书》的《诚斋易传·易类提要》是这么分出杨万里易学为“史事宗”的:“是书大旨本程氏,而多引史传以证之。初名《易外传》,后乃改定今名。……然圣人作《易》,本以吉凶悔吝示人事之所从。舍人事而谈天道,正后儒说易之病——未可以引史说经病万里也。”可能,《四库全书总目提要》的话是不能服人的,因为“引史说经”既不从杨万里始,更不是杨万里唯一。笔者似应该再说一遍,仅凭“以史证易”的先后划“史事宗”是不合适的。《河洛》不始于邵雍,儒理自《易大传》始,《周易参同契》以道解易先于王弼。《易传》各派,岂不是要顷刻瓦解?

关于“以史证易”,前面说过,“以史证易”是体现《易》所本有的属性。至于如何把这项功能充分发挥出来,这是自《周易》出现后所有治易学者的使命。到此,还可以用清代经学大师章学诚的一句话来作个归纳。他说,“学者昧今而薄古,荒掌故而通经术,是能胜周官卿士之所难,而不知求府史之所易也。”^①这里,他虽然是要人们不要去“舍今而求古,舍人伦日用而求学问精微”,是“不知府史之史通于五史之义者也”。^②杨万里当然知道“府史之史通于五史之义”,因此,发明“史事宗”。杨万里不但要建立一个全新的《易学》系统,也要同时建立一个属于他自己的哲学系统。杨万里写作《诚斋易传》16年,达成了这个目标。杨万里没说过“六经皆史”的话,但他认为:

《易》,六经之首种也。天谷之,羲播之,文王芽之,周

① [清]章学诚:《文史通义》(《史释》),上海书店1988年版,第68页。

② 同上。

公、仲尼申拆之。^①

他知道《易》为六经之首的地位和来源,也知道《易》与史的对待最后应归宗何处。而章学诚先生关于治经的那段话同时也道出了这样一个实情,通经术的学者一定要通掌故,即历史典章。因此,治易的学者大都要“引史证易”。不通掌故,莫作文章。也就是说“以史证易”如何可能?到了治易的主体这里成了“以史证易”为何必须?关键还在于它是一个这样的易学系统——方法论与目的论结合是一个政教、人事合一的以历史设教的易学系统。杨万里稍后的宋人李杞(生卒不详),写了个《用易详解》,里面大量“引史证易”,由于又间以老庄说易,终不入儒学正流,只是一个“史事宗”与“老庄宗”的杂糅系统。总之,“史事宗”一定要以大量的“引史证易”为前提,而“引史证易”不一定都能入“史事宗”,更不能随便算作“史事宗”的代表。杨万里易学则分殊了各家,彰显了尊重历史的精神。

^① 《诚斋集》卷九十五《庸言十八》,第245页。

第四章

杨万里的“以史证易”

《诚斋易传》用力最多的是“以史证易”，由于达成了史易合一、以史设教，接续的就不仅是《周易》原本含史的易学传统，关键是通过发掘《周易》后面的历史价值这种学术实践得到一种史的精神，得到历史箴规引出的政治学价值，进而达成一种政治体认并得君行道。这是杨万里易学系统的维度。

“史事宗”不仅仅是因为“以史证易”，但“以史证易”又确实是“史事宗”的主要治易手段。我说，“以史证易”既是它的方法论，又是目的论。方法论是说“以史证易”是治易的手段，目的论则是说“以史证易”这种方法的大量运用，是要达成一种史易的互动（或者说史易置换），建立起“史事宗”的易学系统。“以史证易”无疑是这个易学系统的有效构件，又是这个易学系统的全方位整合与呈现。正因为此，《杨万里研究综述》上说：“不但每卦引证历史典故，而且一卦六爻均以史证之，使之切于人事，在易学发展史上与李光构成了一个新的派别，成为易学两派六宗中的一宗。”^①

“史事宗”的“以史证易”确实不同于其他易学派，它是在对

^① 杨新勋：《杨万里研究综述》，第424页。

《周易》进行“以史证易”的同时全方位地构筑自己的易学体系，并以易道为主干进行多方辐射，又跋涉于理学的气、理、心、性之间。杨万里的“以史证易”用了宋以前的几乎所有重大的历史史例来参证《周易》，并体现了人的主体精神在历史个案中的展现，那就是：带有历史人物的史证占绝大多数。

杨万里易学的“以史证易”其价值在于它的实践理性，他不是空谈易道、易变，而是在“易以道阴阳”的同时倾注了对人间世的关注和对社会的救治之方。“史事宗”的“以史证易”还在于它的“从又持中”、“通古今之变”的深层次的史的精神，用现今的话说就是通过史例的援引和史论表达一种强烈的“参政议政”意识，这是诸家的“以史证易”所不具备的、所不明显的，杨万里以此表明他的“古今一也”^①的历史观，给我们呈现了一个历史的矢量，这个历史矢量即是在“治少乱多”^②的历史进程中，我们如何在“究天人之际，通古今之变”的治易道路上引出历史的教益。因此说，其史证体系之上的，是社会设计体系与哲学价值体系的双重结构。这两个体系的结交处即是天地人道、君臣相应、政通人和，一旦陷入易蹇人穷、空谈性命，何来国泰民安？

① 《诚斋集》卷八十三《澹庵先生文集序》，第100页。《庸言三》又有：“或问：天地未开辟，如之何？杨子曰：古犹今也。天地既开辟，如之何？曰古犹今也。”见《诚斋集》卷九十二《庸言三》，第218页。这种古今一致的提法，不但消解了古今的绝对对待，还提示我们“今是明史”、“过是今史”。它立足历史又向前看，至少比“今不如昔”的历史倒退论者强得多，值得人们重视。

② 《诚斋易传》卷四《泰·亨》，第47页。

以史证易
杨万里易学哲学研究

70

一、史料与史证

首先,杨万里用了哪些历史材料来“以史证易”(即诠释《周易》),来达到建立自己的《易传》体系,并进而融入流派众多的南宋理学思潮的?这是必须搞清楚的。从杨万里引证的近四百条(六十四卦用了390条)史例看,他是用宋以前的所有历史,包括先秦、甚至远古舜时代的事迹来支持他的《诚斋易传》体系。因此,第二步必须在搞清楚第一步的基础上,分清楚杨万里易学是个怎样的体系。

先作一个小小的数据统计,看有无实际意义。六十四卦之中共用了390条史例,其余7条为系辞部分的,共397条。六十四卦中,最多的为《小畜》卦,其下9条。依次是:《需》、《否》、《遯》卦各8条;《乾》、《屯》、《师》、《履》、《豫》、《随》、《蛊》、《无妄》、《家人》、《解》、《夬》、《萃》、《井》、《革》、《归妹》、《丰》、《兑》、《涣》、《小过》、《即济》、《未济》等卦下7条;其次,《蒙》、《颐》、《习》、《明夷》等卦下4条;《大有》最少,为3条。按宋人李诚父(生卒年不详)所辑《批点分类诚斋先生文脍》中云:“《大有》为诸卦中之盛”^①,因为杨万里《诚斋易传》有“八卦《乾》为尊,六十四卦《泰》为盛。然《乾》之上九悔于亢,《泰》之上六吝而乱,盛治备福,孰若《大有》者?六爻亨一,吉二,无咎三”^②。而杨万里在此卦用史最少。杨万里释《小畜·彖》说:“六四以一阴居上位,而五阳皆应。故能以柔止刚,然以一弱当

① 《四库全书存目丛书》集部一六册,第78页。

② 《诚斋易传》卷四《大有·上九》,第60页。

众强,故所止者小。”^①而“小”者杨万里用史最多。应该说,这一多一少表明杨万里治易时是有所考虑的。那就是:宁可雪中送炭,而不锦上添花。从大处着眼,从小处着手。

下面一组数据的分析可能意义更为重大。由于人是世界的主体,当然也是史事的主体,杨万里的397条史证也是以人这个主体为标识。因此,我对各史料涉及的人和事进行了梳理,发现:

周公最多,55次;尧和舜其次,二位圣君合并50次;孔、颜合并31次;大禹23次,成汤18次;伊尹15次;汉光武12次;周武王11次;诸葛亮11次;唐太宗、刘邦各9次;汉武帝8次;萧道成8次;唐文宗8次;唐高宗7次;王莽、董卓合并13次;桓温8次;曹操6次;张禹、胡广7次;共工、驩兜9次,另四凶提到5次;飞廉、恶来合并7次;霍光7次;郭子仪7次;狄仁杰6次;子产、蒯子冯5次;赵盾4次;项羽3次;陈蕃4次;李光弼3次;韩信5次;贾谊4次;苻坚3次;灌夫、贾充、陶侃、梁武帝、李辅国2次;还有一些诸朝代的名臣能将或奸臣邪佞。杨万里对唐朝的几位皇帝都进行了引证,尤其是那些准亡国之君如唐僖宗、昭宗等,其中唐文宗为最。在《诚斋易传》一开头杨万里就以史论代政论说:“故亡汉不以成哀而以孝元,亡唐不以穆敬而以文宗。皆不刚健之过也。”^②汉元帝是汉成帝、汉哀帝前面的皇帝,唐文宗是唐穆宗、唐敬宗前面的皇帝,杨万里认为汉、唐均分别亡在以懦弱著称、笃信儒术的汉元帝和“勤政”、喜读《贞观政要》而无力改变朝中局面的唐文宗手上。

① 《诚斋易传》卷三《小畜·彖》,第40页。

② 《诚斋易传》卷一《乾》,第1页。杨万里这里是说:西汉从面上看是亡在哀帝手上,而实际上汉亡在汉元帝就已露下世的端倪,唐朝亦一样,看似亡在唐穆宗、唐敬宗手上,而在唐文宗时就埋下了亡国伏笔。

杨万里史证为何多举周公和尧舜呢？作为其学术渊源的程颐的一段话是耐人寻味的，也为这个问题提供了答案。他在元祐元年《上太皇太后书》中说：“惟欲主上德如尧、舜，异日天下享尧、舜之治，庙社固无穷之基，乃臣之心也。……历观前古，辅养幼主之道，莫备于周公。周公之为，万世之法也。臣愿陛下扩高世之见，以圣人之言为可必信，先王之道为可必行，勿狃滞于近规，勿迁惑于众口。古人所谓周公，岂欺我哉？”^①其中的“周公之为，万世之法也”可以说为杨万里在《诚斋易传》中密集性引证周公的史料定了基调，朱伯崑先生在其大著《易学哲学史》中也说：“杨氏《易传》可说是对程氏易学的阐发。他在《诚斋易传》中，解释卦爻辞时，常援引和称赞二程的说法；其引史证经，解说卦爻辞，也是对程颐学风的继承和发扬。他解《周易》经传，亦引张载《易说》文，其易学也受了张载的影响。”^②

这里有必要指出的是：朱伯崑先生在谈到杨万里《易传》时，多次提到杨万里对程氏《易传》的“发挥”，说“本于”程颐易说之处就更多。实际上，依我看，“发挥”和“本于”还是有区别的，“发挥”则要延伸甚至更改师说。在《诚斋易传》中，杨万里自己提到“程子谓”17次、“程子以”7次、“程子曰、云”等共10次。三项合并相加，共34次。如果凭这组数据认定杨万里易传“本程氏”，也是可以的，但以为杨传从根本上缺乏独立的创作，则错了。

《四库全书总目提要》说“是书大旨本程氏，而多引史传以证之”，似乎是无商量余地。尤其从杨万里是程门后学这一点看，似乎是无可商量的。但是，仅从数量上说，与杨万里稍前的

① 《二程集上·河南程氏文集》卷六《上太皇太后书》，第542页。

② 朱伯崑：《易学哲学史》第二卷，第361页。

鲁隐乎？^①

子之：（？—前314年）战国时燕国大臣，后为燕王哙之相。哙愚暗，子之去国。苏代及厓毛寿说哙让国于子之，子之王燕。国之乱，将军市被、太子平驱兵击之。不克。反攻太子平。市被死，构难数月。齐闵主代燕，哙死，醢子之。燕人共三太子平。

《史记·燕召公世家第四》有：“燕哙既立，齐人杀苏秦。苏秦之在燕，与其相子之为婚，而苏代与子之交。及苏秦死，而齐宣王复用苏代。燕哙三年，与楚、三晋攻秦，不胜而还。子之相燕，贵重，主断。苏代为齐使于燕，《索隐》按：《战国策》曰‘子之使苏代侍质子于齐，齐使代报燕’是也。燕王问曰：‘齐王奚如？’对曰：‘必不霸。’燕王曰：‘何也？’对曰：‘不信其臣。’苏代欲以激燕王以尊子之也。于是燕王大信子之。子之因遗苏代百金。”“‘鹿毛寿’，谓燕王：‘不如以国让相子之。人之谓尧贤者，以其让天下于许由，许由不受，有让天下之名而实不失天下。今王以国让于子之，子之必不敢受，是王与尧同行也。’燕王因属

而桓氏亦安。此其效也。不当位，阴居上，则僭也”。——《诚斋易传》卷二，第29页。

《同人·九三》：“桓温忌王谢之忠，壁人以图之，而不能。此伏戎者也。”——《诚斋易传》卷四，第56页。

《蛊·九二》：“使九二而非顺，则为田常，为意如，为莽卓，为王敦、桓温矣。”——《诚斋易传》卷五，第73页。

《恒·上六》：“今乃挟阴邪之资，居震动之极，必欲振而摇之者，志于要功而已。圣人探其志而折之曰：大无功也。桓温枋头之役，殷浩桑山之师，是已。功安在哉？”——《诚斋易传》卷九，第122页。

《晋·九四》：“以近臣则僭乎王权，如桓温之僭晋。”——《诚斋易传》卷九，第130页。

《未济》初六：“桓温至洛阳而复败，刘裕得关中而复失，初六之濡尾也。亦不知极，谓才之小且弱者，其极终无成，而不自知也。”——《诚斋易传》卷十六，第241页。

① 《诚斋易传》卷十一《益·初九》，第153—154页。

以史证易
杨万里易学哲学研究

74

法,所谓“伊川易说得理也太多”,又“伊川求之便是太深”^①。杨万里不厌其烦地援引史例,是要在“易本卜筮”的模板上制作出效法圣王先贤的动态范式。显然,程颐不厌其烦地道尽天理,是要在“易本卜筮”的模板上制作出效法圣王先贤的静态范式。为“万世之法”的周公则是这两个范式之间的结点了,当年“程杨易传刊行天下”,是这个“结点”起了相当的作用。把杨万里归于“儒林”似乎也无可厚非了。程杨易传就像一本书对开两半摊在那里,一半是讲天理的《程氏易传》,一半是突出史证义理的《诚斋易传》。而朱熹之学不是以治易为主,但“立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义”是他们的共同宗旨,为“顺性命之理”,他们联系在了一起。义理与史证的结合——天、地、人三极之道的动静、出入,以及与宋以前所有史例的穿插、经纬,构成了杨万里易学依史证思辨的体系。还值得指出的是,当程伊川试图在他的易传中建立起普世性的天理论的时候,杨万里在他的《诚斋易传》中建立起了“举一推万,其政无遗典”之社会价值体系——亦可称之为政治哲学体系,尽管这个体系又只是他的气本论哲学体系的子系统。

然而,面对理论的实践价值走向,二程是如何交出他的答卷呢?比如,二程之一的大程对“酌古变今,均多恤寡”,就提不出切实可行的具体方案,只是抽象地说“固宜渐从古制,均田务农,公私交为,储粟之法,以为之备”。神宗召见,程颢只是说古制是如何好,说不出当前应当怎么办,所以神宗说“此尧舜之事,朕何敢当?”^②杨万里不是这样,他在《上寿皇论天变地震书》中,在“言有事于无事之时者,十也”之后,具体提出:

① 《朱子语类》卷第六十七《程子易传》,第1652页。

② 侯外庐等:《宋明理学史》上卷,第131页。

以重蜀之心而重荆、襄，使东西形势之相接；以保江之心而保两淮，使表里唇齿之相依。勿以海道为无虞，勿以大江为可恃。增屯聚粮，治舰扼险。君臣之所咨访，朝夕之所讲求，姑置不急之务，精专备敌之策，平居无事常若敌至。庶几上可消于天变，下不堕于敌奸。^①

又据《宋史》载：

东宫讲官阙，帝亲擢万里为侍读。官僚以得端人相贺。他日读《陆宣公奏议》等书，皆随事规警，太子深敬之。王淮为相，一日问曰：“宰相先务者何事？”曰：“人才。”又问：“孰为才？”即疏朱熹、袁枢以下六十人以献，淮次第擢用之。历枢密院检详，守右司郎中，迁左司郎中。^②

“历枢密院检详”是指杨万里推荐人才得力，得到了升迁。《宋元学案补遗》专门收录了他的《淳熙荐士录》，《宋元学案》还收录了他的《庸言》中经典部分。而从杨万里平时注意人才信息的收集，还说明他十分注重人才的使用。

确实，作为史事宗代表的杨万里的哲学著作《诚斋易传》、《庸言》都不是纯理论的探讨，而是经常提出践履之方。尤其在《诚斋易传》中，杨万里在“引史证易”的同时，对人的忠奸、善恶、社会的是非曲直，不是单单地褒扬或针砭，史证展示的是言理之后的措置之法。比如，在《益·象》中杨万里谈道：

然则君子损己以益人，未至也。损己以益己，斯至矣。颜子服膺于一善，见善而迁者也。有不善，必知。知不善，必不行，有过而改者也。改过故克己，迁善故复礼为仁。大

① 《诚斋集》卷六十二《上寿皇论天变地震书》，第580页。

② 《宋史》卷四百三十三《儒林三·杨万里》，第12868页。

哉颜子!①

在春秋末年,孔子发出了“克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉”②的呼唤。而以仁为核心的儒学其具体实施,便是“君子损己以益人”。“君子损己以益人”的终极目标是“服膺于一善”,善是彼岸目标,又是此岸的动力源,故应“见善而迁”。最后,杨万里说“大哉颜子!”是要人们在“见善而迁”的路上有行路标杆。

接下来,杨万里在《益·初九》中还指出:

不有益天下之大才,不可以任益天下之大事。不有益天下之大德,不可御益天下之大才。初九以阳刚之才,为震动之主,得六四近臣之应。是故位一卦之最下,而利于作益天下之大事。然圣人喜其才而忧其心何也?大事者,非常之事也。如唐虞之禅、汤武之革、伊霍之废立、旦息姑之摄是也。有利用为大作之才,而无至善之德,且挟专权自厚之心,是于天下国家能吉而无咎乎?元者,善之长也。夫惟有天德之人,为众善之长。且有不自厚其事之心,斯可以作天下之大事。兴天下之大利,为天下之大益,吉而无咎矣。不然,子之即尧舜,吴濞即汤武,桓温③即伊霍,王莽即周公、

① 《诚斋易传》卷十一《益·象》,第153页。

② 《四书章句集注》卷六《论语集注》,第131页。

③ 桓温:(公元312—373年),明帝婿。永和元年(公元345年)任荆州刺史,继庾氏握长江上游兵权。永和三年灭成汉。后又攻前秦入关中,以军粮不足而退。永和十二年收复洛阳,屡请还都,为大族所反对。太和四年(公元369年)攻前燕到枋头,因粮运不继,受挫而还。太和六年十一月废海西公,改立简文帝,以大司马镇姑孰(今安徽当涂),专擅朝政。

《诚斋易传》提到桓温处有8次,仅略举几处:

《需·上六》:“桓温作难于晋,晚而病亟。犹幸不杀王谢,晋室安

鲁隐乎？^①

子之：（？—前314年）战国时燕国大臣，后为燕王哙之相。哙愚暗，子之去国。苏代及厓毛寿说哙让国于子之，子之王燕。国之乱，将军市被、太子平驱兵击之。不克。反攻太子平。市被死，构难数月。齐闵主代燕，哙死，醢子之。燕人共三太子平。

《史记·燕召公世家第四》有：“燕哙既立，齐人杀苏秦。苏秦之在燕，与其相子之为婚，而苏代与子之交。及苏秦死，而齐宣王复用苏代。燕哙三年，与楚、三晋攻秦，不胜而还。子之相燕，贵重，主断。苏代为齐使于燕，《索隐》按：《战国策》曰‘子之使苏代侍质子于齐，齐使代报燕’是也。燕王问曰：‘齐王奚如？’对曰：‘必不霸。’燕王曰：‘何也？’对曰：‘不信其臣。’苏代欲以激燕王以尊子之也。于是燕王大信子之。子之因遗苏代百金。”“‘鹿毛寿’，谓燕王：‘不如以国让相子之。人之谓尧贤者，以其让天下于许由，许由不受，有让天下之名而实不失天下。今王以国让于子之，子之必不敢受，是王与尧同行也。’燕王因属

而桓氏亦安。此其效也。不当位，阴居上，则僭也”。——《诚斋易传》卷二，第29页。

《同人·九三》：“桓温忌王谢之忠，壁人以图之，而不能。此伏戎者也。”——《诚斋易传》卷四，第56页。

《蛊·九二》：“使九二而非顺，则为田常，为意如，为莽卓，为王敦、桓温矣。”——《诚斋易传》卷五，第73页。

《恒·上六》：“今乃挟阴邪之资，居震动之极，必欲振而摇之者，志于要功而已。圣人探其志而折之曰：大无功也。桓温枋头之役，殷浩桑山之师，是已。功安在哉？”——《诚斋易传》卷九，第122页。

《晋·九四》：“以近臣则僭乎王权，如桓温之僭晋。”——《诚斋易传》卷九，第130页。

《未济》初六：“桓温至洛阳而复败，刘裕得关中而复失，初六之濡尾也。亦不知极，谓才之小且弱者，其极终无成，而不自知也。”——《诚斋易传》卷十六，第241页。

① 《诚斋易传》卷十一《益·初九》，第153—154页。

国于子之，子之大重。……子之南面行王事，而哱老不听政，顾为臣，国事皆决于子之。”^①

《史记·燕召公世家第四》又有：“将军市被与太子平谋，将攻子之。……太子因要党聚众，将军市被围公宫，攻子之，不克。将军市被及百姓反攻太子平，将军市被死，以徇。因构难数月，死者数万，众人恫恐，百姓离志。孟轲谓齐王曰：‘今伐燕，此文、武之时，不可失也。’”^②

在《益·初九》中，杨万里首先认为：位管事、才管位、德管才，方可济事。那么，什么管德呢？是“至善”。因为有“至善之德”，才可有“有利用为大作之才”，才可“任益天下之大事”，“如唐虞之禅、汤武之革、伊霍之废立、旦息姑之摄是也。”初爻以一卦之“元”，为“善之长”；又兼“阳刚”之九，“为震动之主，得六四近臣之应”（益四爻处阴，谓之“得应”）。“是故位一卦之最下，而利于作益天下之大事。”如果“有利用为大作之才，而无至善之德，且挟专权自厚之心，是于天下国家能吉而无咎乎？”非也。如果不对坏人、好人加以区别，就会误把战国取代燕哱的子之、西汉兴七国之乱的吴王刘濞、为世之枭雄而目无君上的东晋大将军桓温、篡逆的王莽当成尧舜、汤武、伊尹、霍光、周公、鲁隐公那样的圣贤明君了。

从修身到处理国家大事、从卦爻内部的阴阳变理到有“至善之德”的价值确立、从是非曲直的辨别到忠奸好坏的史例图示，杨万里给人们指出的是“《大学》之道，在明明德，在亲民，在止于至善”^③。“明德，亲民，至善”，是杨万里治易的宗旨之一。

① 《史记》卷三十四《燕召公世家第四》，第1555—1556页。

② 同上书，第1556—1557页。

③ 《四书章句集注》（《大学章句》），第3页。

一部《诚斋易传》蕴涵的是《大学》之道，杨万里同他同时代的学者一样，也是泛滥六经的，但他倾毕生精力于《诚斋易传》。那么，《诚斋易传》，或说杨万里易学昭示了什么呢？有学者说陆九渊“50岁象山传道，特选《尚书》作为发明本心和尊德乐道的根本教典，再从史证回归于道义。陆九渊一生治经凡历三变：从《礼经》开始，通过《易经》过渡到《春秋》，再由《春秋》追溯到《尚书》，遍历五经之四。……不去文字上讨道理。不专一经，以经印心，从外在的礼仪形式到内在的心智变易，从宿儒难晓的微言大义到妇孺皆知的福禄寿考，这就是陆九渊‘六经注我、我注六经’的学术轨迹。”^①杨万里也是“从史证回归于道义”，但杨万里没有像陆九渊那样去追求一种主体精神的超越，而是一种主体与客体的“和”的境界（包括阴阳的和、刚柔的和）。^②这当然是陆学所没有的，程朱学也没有，而后人研究杨万里易学显然有发掘不够的地方。

从杨万里近400条的史证看，杨万里易学追求的是气“和”基础上的宇宙存在，道德教义、社会设计及历史与现实的交叉复写。杨万里曾在湖南零陵为官四年，又友学湖湘学主张栻，应该说杨万里受了湖湘学“不空谈性命”的影响。从杨万里给张栻的信看，杨万里多谈实际问题、民生疾苦。比如：前面提到的《张严州敬夫书》^③；杨万里《答浔州廖子晦》有“自亡友敬夫一

① 《陆九渊评传》，第157页。

② 除了前面提到的张立文先生《帛书周易浅说》一文里有：“杨万里《诚斋易传》，以史事解易，认易是讲为人处事之道，是讲和的。”潘富恩先生也指出：“万里还提出‘和’这一哲学命题，认为‘天非和不立，物非和不生’（《诚斋易传》卷一），而‘和’则是‘融而无偏’”（同上）。见潘富恩、徐洪兴：《中国理学·二》，东方出版中心2002年版，第80页。

③ 张栻，字钦夫，又字敬夫，号南轩。时知严州，故杨万里谓之。

去八桂，西民夺其母也久矣！今又得子晦，西民可无贺乎？学道爱人，努力！努力！未见自珍，吾道亨室，惟马首是瞻。”^①为官一方，应视民如子。“西民夺其母”啊，其哀也痛！学道是为了爱人，何汲汲于势利之场？“君子者登夫礼义之山，以下视声利之市，而明见富贵之粪壤”^②乎？

《鹤林玉露》又载：“杨诚斋初欲习宏词科，南轩曰：‘此何足习，盍相与趋圣门德行科乎？’诚斋大悟，不复习，作千虑策，论词科可罢曰：‘孟献子有友五人，孟子已忘其三。周室去班爵^③之籍，孟子已不能道其详，孟子亦安能中今之宏词科哉！’”^④注意：当年范仲淹引张载入圣门，今张栻引杨万里入圣门。

《千虑策》是集中反映杨万里政治思想与方略的锦绣之作，也是其易学哲学思想的延伸，因此这里值得一提。《鹤林玉露》有《雍公荐士》一节，说：

虞雍公初枢密，偶至陈丞相应求阁子内，见杨诚斋千虑

① 《诚斋集》卷六十八《答浔州廖子晦》，第657页。

② 《诚斋集》卷八十七《心学论·孟子论下》，第138页。

③ “班爵”，班作“颁布”，后作“颁”。《汉书》有“周公……制礼乐，班度量，而天下大服。”见《汉书》卷八十四《列传第五十四·翟方进传》，第3430—3431页。《左传》有：“朝以正班爵之义，帅长幼之序”。杨伯峻注曰：“诸侯之序，以爵位之贵贱，不依年龄之长幼，……其爵位相同者，乃依年龄。”见《春秋左传注》（庄公·传二三·一），第226页。

④ 《鹤林玉露》卷之三甲编《德行科》，第47页。“宏词”，制科名目之一，始于唐，宋、金等朝亦相沿。制科，科举时代临时设置的考试科目。《新唐书·选举制下》：“凡试判登科谓之‘入等’，甚拙者谓之‘蓝’。选未满而试文三篇，谓之‘宏辞’；试判三条，谓之‘拔萃’。中者即授官。”见《新唐书》卷五十《志第三十五·选举志下》，第1172页。《宋史·选举二》：“景德后……惟吏部设宏词、拔萃、平判等科如旧制。”这是杨万里终身好友张栻劝其弃制科而“趋圣门德行科”的故事。见《宋史》卷一百五十六《志第一百九选举二·科目下·举遗逸附》，第3647页。

策,读一遍叹曰:“东南乃有此人物!某初除合荐两人,当以此人为首。”应求导诚斋谒雍公,一见握手如旧。诚斋曰:“相公且仔细,秀才口头言语,岂可便信?”雍公大笑,卒援之登朝。诚斋尝言,士大夫穷达,初不必容心。某平生不能开口求荐。然荐之改秩者,张魏公也。荐之立朝者,虞雍公也。二公皆蜀人,皆非有平生雅故。^①

杨万里《千虑策》也是《诚斋集》中的名篇,这段话是说:读书出身的人对个人的发展,原不必太放在心上。我平时不向人开口请求举荐,而推荐我的是先宰相张浚。“秩”:官吏的品级(《周礼·宫伯》有“行其秩叙”;《左传·庄公十九年》有“而收膳夫之秩”的说法),从本书后面附录的杨万里简历中可以知道,杨万里中进士后首任地方官赣州司户参军,到张浚荐他做临安教授,就是“荐之改秩”一事。^②推荐杨万里到朝廷做官的是宰相虞允文,即“荐之立朝者,虞雍公也”。但二宰相都是四川人,和杨万里非亲非故。而杨万里之所以能先后得到非亲非故二宰相的擢许,恐怕主要是看重杨万里《千虑策》中透出的务实精神。这务实精神反映在其《千虑策》所关心的诸如“国势”、“人才”、

① 《鹤林玉露》卷之四乙编《雍公荐士》,第185页。

按:(1)虞雍公即虞允文(公元1110—1174年),字彬甫。乾道元年(公元1165年)入朝,任参知政事兼知枢密院事。后五年,为右相兼枢密使,迁拜左丞相兼枢密使。留心网罗人才,有所见闻即记之,号“才馆录”。曾举荐胡铨、周必大、王实朋等,均为宋代名臣。(2)虞允文举荐杨万里当在乾道元年,因为“虞雍公初枢密”的话可佐证。

② 按杨万里年谱,1156年,绍兴二十六年,30岁,任赣州司户参军。1159年10月(绍兴二十九年)万里调湖南永州零陵县丞。1161年正月(绍兴三十一年),胡铨自衡州访张浚,万里“一日并得二师”。1163年(隆兴元年夏秋)在零陵为官四年后,调任杭州(即临安)。1164年正月,父病重,离杭州,匆匆归乡。(时丞相张浚荐万里为临安府教授,由于父病重,万里没有赴任。1164年4月,张浚被罢相。8月,含恨去世)

“驭吏”、“民政”等问题当中,正如杨万里在《千虑策》卷首开宗明义指出的:

臣闻言非尚于奇,尚于用也;事非难于料,难于处也。奇而无用,能料事而不能处,此其非士大夫进言谋国者之大患欤?昔之人盖有长于谈兵而败于兵,工于说难而死于说。言非不奇也,疏于用也。盖有知七国之必反,而无以制其反;能三策匈奴,而不能一策昆阳之败。料事非不明也,昧于处也。^①

杨万里“尚用”、“尚处”的作风,确实是其务实精神的经典表现。

三、以史道阴阳

《庄子·天下》评论儒家的“六艺”说:“《诗》以道志,《书》以道事,《礼》以道行,《乐》以道和,《易》以道明阴阳,《春秋》以道名分。”^②杨万里要把史证这个子系统,植入《周易》这个母本,也概莫能外地不能脱离于这个“《易》以道阴阳”的规则。而杨万里要走“史易合一”的路子,也必须以史道阴阳。这和我前面说过的“史易通约”,即“史易回归”相吻合。

杨万里史证走的就是“道阴阳”的路子^③,杨万里在他的

① 《诚斋集》卷八十八《千虑策》,第142页。

② [清]王先谦:《庄子集解》卷八《天下第三十三》,上海书店1987年版,第96页。

③ 《诚斋易传》的行文体例是先从象上,然后再从史证上释之。因而,“道阴阳”即是:先从象上,然后再从史证上的“道阴阳”。把握这一点,是我们了解杨万里易学,并登堂入奥的必由之径。

顺便说一下,当我们考察了《周易程氏传》之后,你会发现其行文体例是先理后象。也难怪朱子说“伊川求之太深,尝说:‘三百八十四爻,不可只作三百八十四爻解。’其说也好。而今似他解时,依旧只

《诚斋易传自序》中说：“盖阴阳，太极之变也；五行，阴阳之变也；人与万物，五行之变也；万事，人与万物之变也。”^①在这里，杨万里认为，易之变就是太极之变，有太极之变才有阴阳偶合之变，然后是“五行之变”，“万物之变”，有了变易才有“万事”。而“变易产生万事”的看法是符合事物发展状况的，也是一种极可贵的事物发展观。在释《咸》卦时，杨万里说道：“上经首乾坤。乾坤，阴阳之辨。下经首咸恒。咸恒，阴阳之交。不辨，分不严。不交，情不通。故曰咸感也。”^②杨万里看到了从天道到人事的化生、变易过程中，阴阳的交感（或说阴阳交替）起了关键作用。而阴阳不交感，则无所措之，有如“丧羊于易”了。由阴阳之道，杨万里史证似乎找到了一种符合中国哲学的思辨进路。

杨万里在解释《周易·大壮》卦六五爻“丧羊于易，无悔。象曰：丧羊于易，位不当也”时说道：

六五当众阳盛强于下之时，乃能使众阳帖然而自丧者，正以柔顺和易之德而调伏之也。故无悔。然则六五之才，虽与位不相当，乃所以为相当也。德逾于位、位逾于才故也。羊即四阳也，唐代宗以之。^③

《大壮》卦象是(䷡)，雷在天上。杨万里要用自己的史证系统改造《周易》，虽不尽扫象数又不能太看重象数。因此，对这个《大壮·六五》杨万里认为：“六五当众阳盛强于下之时”，只有“以柔顺和易之德而调伏之”，才“能使众阳帖然而自丧”。本来，唐

作得三百八十四般用”。见《朱子语类》卷第六十六《易二 纲领上之下·卜筮》，第1625页。

① 《诚斋易传》《诚斋易传自序》，扉页。

② 《诚斋易传》卷九《咸·亨》，第117页。

③ 《诚斋易传》卷九《大壮·六五》，第127页。

代宗这个“六五之才”，符合“以柔顺和易之德而调伏之”的说法，故而“虽与位不当，乃所以为相当也”。所谓“与位不当”是说第五爻是尊位，本该是个阳爻，但由于下四卦均为阳爻，就只有阴柔才能予以调伏和顺。“乃所以为相当”是指位虽然不当，但毕竟由于“以柔顺和易之德而调伏之”，故亦能“相当”。而一旦“调伏”便即“丧羊（阳）”也。唐代宗因不当位而才不施，所以丧羊。德重于位，位重于才。有德，但或位不当，或陷阴中不能拔出，所以有丧羊或不能大成功之说。无疑，人事上的德、位、才问题是折射杨万里易学的核心话题之一，后面还会谈到。

唐代宗（公元727—779年，其中，公元762—779年在位），即李豫，他是肃宗（李亨）的长子。李亨趁马嵬兵变在灵武即皇帝位后不久，李豫任天下兵马大元帅，与郭子仪等收复两京。李豫继父即位后，借回纥兵助讨史朝义，平定安史之乱，并以叛将为河北诸镇节度使。先后除去宦官李辅国、鱼朝恩等^①。起用郭子仪收复西京，但边患迄未停止。任用元载，及其弄权、纳贿，又杀之。笃信佛教，寇至则令诵经以禳之。广度僧尼，造金阁寺，所费亿万。对河北、淄青诸藩无力控制，藩镇割据遂成定局。

① 《新唐书》有：“肃宗张皇后恶李辅国，欲图之，召问太子，太子不许，乃与越王系谋之。肃宗疾革。四月丁卯，皇后与系将召太子入宫，飞龙副使程元振得其谋，以告辅国。辅国止太子不入，率兵入，杀系及袁王倓，幽皇后于别殿。是夕，肃宗崩，乃迎太子见群臣于九仙门。明日，发表。己巳，即皇帝位于柩前。癸酉，始听政。”

《新唐书》卷六《本纪第六·肃宗代宗》，第167页。

《新唐书》又云：“辛酉，雍王适讨史朝义。壬戌，盗杀李辅国。”

《新唐书》卷六《本纪第六·肃宗代宗》，第168页。

《新唐书》卷六又云：“五年正月辛卯，凤翔节度使李抱玉为河西、陇右、山南西道副元帅。三月癸酉，内侍监鱼朝恩有罪自杀。”

杨万里在释《坎·九五》时,又谈到这个唐代宗,他说:

九五以刚中之德而履尊位,又有九二刚阳之大臣以佐下风,可以济险,有余矣。然而仅能无咎者,如水之不盈而未平也,曷为其不盈而未平也?陷于上六、六四之中而未出也,唐之代宗、文宗是也。代宗陷于藩镇之险而未能出,惟郭子仪可以出之,然子仪自陷于朝恩、辅国谗波之中。文宗陷于宦寺之险而未能出,惟裴度可以出之,然度自陷于元稹、程异浸润之内。然则二君其如群小何?二臣其如二君何?中未大也。君虽有刚中之德,亦终不能成大功而已矣。九五、九二君臣皆陷于二阴。^①

① 《诚斋易传》卷八《坎·九五》,第113页。

按(1):“惟郭子仪可以出之,然子仪自陷于朝恩、辅国谗波之中。”《新唐书·郭子仪》有:“鱼朝恩素疾其功,因是媒谮之,故帝召子仪还,更以赵王为天下兵马元帅,李光弼副之,代子仪领朔方兵。子仪虽失军,无少望,乃心朝廷。思明再陷河、洛,西戎逼扰京辅,天子旰食,乃授邠宁、鄜坊两节度使,仍留京师。议者谓子仪有社稷功,而孽寇首鼠,乃置散地,非所宜。帝亦悟。”见《新唐书》卷一百二十八《列传第六十二·郭子仪》,第4602页。

《新唐书·郭子仪》又有:“代宗立,程元振自谓于帝有功,忌宿将难制,离构百计。因罢子仪副元帅,加实户七百,为肃宗山陵使。子仪惧谗且成,尽哀代宗所赐诏敕千余篇上之,因自明。诏曰:‘朕不德,诒大臣忧,朕甚自愧,自今公毋有疑。’初,帝与子仪平两京,同天下忧思,至是悔悟,眷礼弥重。”见《新唐书》卷一百二十八,第4603页。

按(2):“惟裴度可以出之,然度自陷于元稹、程异、浸润之内。”《新唐书·李杨崔柳韦路》有:“敬宗初……王廷凑之乱,帝叹宰相不才,而使奸臣跋扈,处厚曰:‘陛下有一裴度不能用,乃当愤而叹,恨无萧、曹,此冯唐所以谓汉文帝有颇、牧不能用也。’”见《新唐书》卷一百三十三《列传第六十七·李杨崔柳韦路》,第4675页。

又《新唐书·裴度》有:“长庆四年,王廷凑屠元翼之家,敬宗嗟惋,叹宰辅非其人,使凶贼炽肆。学士韦处厚上疏曰:‘臣闻汲黯在朝,淮南寝谋;干木处魏,诸侯息兵。王霸之理,以一士止百万之师,一贤

前面说过,史证派的杨万里易学不尽扫象数又不能太看重象数,因而,唐代宗可以是《大壮·六五》的阴爻,又可以是《坎·九五》的阳爻。《坎》卦卦象为(䷜),所以杨万里说九五虽刚,却“陷于上六、六四之中而未出也”,因为上六、六四爻皆阴。由于初六、初三爻也阴,所以《诚斋易传》传主认为:“然则二君其如群小何?二臣其如二君何?中未大也。君虽有刚中之德,亦终不能成大功而已矣。九五、九二君臣皆陷于二阴。”

关于宦官出身的李辅国,杨万里在《诚斋易传》《夬·九五》中说道:

李辅国者,其初一家奴,而其晚号尚父。贯盈罪大,而代宗不敢显戮之,至遣盗以窃其首焉。杀之者,夬夬也。遣盗者,中行也。诛一小人而无变者,无咎也。然阴窃杀之,而不明正邦刑,亦可羞矣。曷足为光大乎?九五其初近上六,而其终不得不去上六,上六恃宠而上其君矣。可得而去乎?九五忍耻而以中道去之,幸于无咎,变而已矣,何光大之有?①

“九五其初近上六”等句是说,夬卦卦象为(䷪),杨万里认为是

制千里之难。裴度元勋巨德,文武兼备,若位岩庙,委参决,必使戎虜畏威,幽、镇自臣。管仲曰:‘人离而听之则愚,合而听之则圣。’治乱之本,非有他术。陛下当馈而叹,恨无萧、曹,今一裴度摈弃于外,所以冯唐知汉文帝有颇、牧不能用也。’帝感悟,谓处厚曰:‘度累为宰相,而官无平章事,谓何?’处厚具道其由,帝于是复度兼平章事。帝虽孺蒙,然注意度,中人至度所,必丁宁尉安,且示召期。宝历二年,度请入朝,逢吉党大惧,权輿作伪谣云:‘非衣小儿坦其腹,天上有口被驱逐。’以度平元济也。都城东西冈六,民间以为乾数,而度第平乐里,直第五冈。权輿乃言:‘度名应图讖,第据冈原,不召而来,其意可见。’欲以倾度。天子独能明其诬,诏复使辅政。”见《新唐书》卷一百六十四《列传第九十八·裴度》,第5215—5216页。

① 《诚斋易传》卷十二《夬·九五》,第160页。

“夬以五阳而决去一阴，以五君子而决去一小人”^①。唐代宗本应该“显戮之”、“明正邦刑”，而九五之尊没有、也不敢为之，而是“阴窃杀之”。因此，杨万里连问了“曷足为光大乎？”、“何光大之有？”

作为九五之尊的唐代宗，为何怕这个“家奴”出身的李辅国呢？杨万里在“阴阳变理”的易道中找到了答案。他用《小过》卦六五爻的阴阳爻原理来回答这个问题，他说：

六五弱矣，然九三、九四相与协力，或推之、或挽之，宜其能大有为而泽润天下也。然密云而不雨，何也？天地之气，阴阳和则雨。今众阴寇二阳，二阳战众阴，阴阳不和，一不雨也。阴阳均则雨，今阴盛而阳微，二不雨也。阴阳交则雨，今震动于上，而艮止于下，上下不应，阴阳不交，三不雨也。雨露，发生之母。雷霜，肃杀之主。震与艮，皆东卦也，生卦也。西郊，杀地也。卦为生卦，而云兴于杀地，安得雨？四不雨也。六五之君，何为其然也？一阴不能主二阳，亦不能胜群阴故也，大而泽润天下。既不能卓然立，沛然施矣，乃欲力其大弱，以矜其小强。如初六、上六之飞鸟，而不能射也。如六二之逾越，而不能止也。则亦乘其栖宿于巢穴者弋而射之，不知夫弋不射宿，圣人不乘物之不虞以为己之能也。乘物之不虞以为己之能，亦可羞矣。晋明帝戮王敦之尸，唐代宗窃辅国之首，曷足为天子之威也乎？^②

杨万里从自然界的“阴阳和”、“阴阳均”、“阴阳交”而降雨的自然现象中，看到了“一阴不能主二阳，亦不能胜群阴故也”。作为六五之君，不能处阳刚之地，“既不能卓然立，沛然施矣，乃欲

① 《诚斋易传》卷十二《夬·彖》，第157页。

② 《诚斋易传》卷十六《小过·九五》，第236页。

力其大弱，以矜其小强”，只好“乘其栖宿于巢穴者弋而射之”。但“不知夫弋不射宿，圣人不乘物之不虞以为己之能也”。因此，杨万里说“乘物之不虞以为己之能，亦可羞矣。晋明帝戮王敦之尸，唐代宗窃辅国之首，曷足为天子之威也乎？”

《小过》卦象为(䷛)，因此，杨万里说“自九三、九四等而上之，至于六五，则为兑”。即这个本该是个震、艮合卦的《小过》卦，含了一个兑卦。兑卦，从时令上讲是正秋。正秋，为万木肃杀之时。“西郊，杀地也”。天时、地利均为杀，而“震与艮，皆东卦也，生卦也”。原本东却跑到了西，因此，“安得雨”？另外，“云降则雨，升而不降则不雨。已上者，升而不降也。”“已上者”，《周易·小过》卦六五爻小象曰：“象曰：密云不雨，已上也。”《易经》64卦中，“小畜之与小过，同于密云不雨。中孚之与小畜，同于有孚挛如。岂可比而同之哉？”诚然，杨万里拿出皇帝的事例来“以史证易”，显然是考虑到了两个因素：(1)他们本该是人中之龙；(2)规谏帝王，因为在封建专制时代，是否明君决定国家的治乱兴衰，因而也关系到百姓的祸福。杨万里是亲民的，也知道人民的艰难苦楚。

杨万里在他的《插秧歌》中也表述道：

田夫抛秧田妇接，小儿拔秧大儿插。笠是兜鍪蓑是甲，雨从头上湿到胛。唤渠朝餐歇半霎，低头折腰只不答。秧根未牢莳未匝，照管鹅儿与鸡鸭。^①

又《悯农》：

稻云不雨不多黄，荞麦空花早着霜。已分忍饥度残岁，更堪岁里闰添长。^②

① 《宋诗三百首》，第296页。

② 同上书，第297页。

让本书回到正题,《诚斋易传》《否·九四》说:

济否在君子,主济否不在君子,而在君。君子有济否之才、有济否之心,而其君无济否之命,则为陈蕃,为曹爽,^①为建宁王倓。^②其君有济否之命,而君非刚阳之君,则为鲁昭公,^③

- ① 曹爽(公元?—249年)《三国志》有:“正始元年,出为广平太守。公事征还,拜议郎。顷之,为侍中,迁太常。时大将军曹爽专权,任用何晏、邓飏等。”见《三国志》卷十三《魏书·钟繇华歆王朗传第十三》,第418页。

“《文章叙录》曰:曹爽秉政,多违法度,璩为诗以讽焉。”见《三国志》卷二十一《魏书·王卫二刘傅传第二十一》,第604页。

“明帝临崩之时,以曹爽为大将军,宜得良佐,于床下受遗诏,拜礼大将军长史,加散骑常侍。”见《三国志》卷二十四《魏书·韩崔高孙王传第二十四》,第691页。

“《殷基通语》曰:司马懿诛曹爽,祓设甲乙论平其是非。甲以为曹爽兄弟凡品庸人,苟以宗子枝属,得蒙顾命之任,而骄奢僭逸,交非其人,私树朋党,谋以乱国。懿奋诛讨,一朝殄尽,此所以称其任,副士民之望也。”见《三国志》卷四十四《蜀书·蒋琬费祓姜维传第十四》,第1062页。

- ② 王倓:(生卒年不详)通文中,积官到同平章事,为人刚直,不畏强暴。是时,其弟延羲官仆射,有异志。倓往往因事折之。延羲亦惮不敢发。及延羲立,倓已死,发冢戮其尸,面如生。

《新五代史》有:“延羲,审知少子也。既立,更名曦,遣使者朝贡于晋,改元永隆。铸大铁钱,以一当十。曦自昶世倔强难制,昶相王倓每抑折之,曦亦惮倓,不敢有所发。新罗遣使聘闽以宝剑,昶举以示倓曰:‘此将何为?’倓曰:‘不忠不孝者,斩之。’曦居旁色变。曦既立,而新罗复献剑,曦思倓前言,而倓已死,命发冢戮其尸,倓面如生,血流被体。”见[宋]欧阳修:《新五代史》卷六十八《闽世家第八》,中华书局1974年版,第851—852页。

- ③ 鲁昭公(前541—前510年)时,季孙氏作乱;前517年伐季孙氏,失败后奔齐。前510年客死乾侯(晋地),季孙氏立昭公弟宋,是为鲁定公。

《左传》:“五年春,王正月,舍中军,卑公室也。毁中军于施氏,成诸臧氏。初作中军,三分公室,而各有其一。季氏尽征之,叔孙氏臣其子弟,孟氏取其半焉。及其舍之也,四分公室,季氏择二,二子各一,皆

为高贵乡公。^①上无刚阳之君，下无刚阳之臣，而君有济否之命，则为文宗，为训^②。九四以刚阳之臣，受九五刚阳大

尽征之，而贡于公。以书使杜泄告于殡，曰：‘子固欲毁中军，既毁之矣，故告。’杜泄曰：‘夫子唯不欲毁也，故盟诸僖阼，诅诸五父之衢。’受其书而投之，帅士而哭之。叔仲子谓季孙曰：‘带受命于子叔孙曰：‘葬鲜者自西门。’季孙命杜泄。杜泄曰：‘卿丧自朝，鲁礼也。吾子为国政，未改礼而又迁之。群臣惧死，不敢自也。’既葬而行。”见《春秋左传注》（昭公·传五·一），第1261—1262页。

- ① 高贵乡公：曹髦，14岁被司马懿立为魏帝，254—260年在位。

《三国志》《魏书·三·少帝纪第四》有：“五月己丑，高贵乡公卒，年二十。……《汉晋春秋》曰：帝见威权日去，不胜其忿。乃召侍中王沈、尚书王经、散骑常侍王业，谓曰：‘司马昭之心，路人所知也。吾不能坐受废辱，今日当与卿自出讨之。’王经曰：‘昔鲁昭公不忍季氏，败走失国，为天下笑。今权在其门，为日久矣，朝廷四方皆为之致死，不顾逆顺之理，非一日也。且宿卫空阙，兵甲寡弱，陛下何所资用，而一旦如此，无乃欲除疾而更深之邪！祸殆不测，宜见重详。’帝乃出怀中版令投地，曰：‘行之决矣。正使死，何所惧？况不必死邪！’于是入白太后，沈、业奔走告文王，文王为之备。帝遂帅僮仆数百，鼓噪而出。文王弟屯骑校尉佃入，遇帝于东止车门，左右呵之，佃众奔走。中护军贾充又逆帝战于南阙下，帝自用剑。众欲退，太子舍人成济问充曰：‘事急矣。当云何？’充曰：‘畜养汝等，正谓今日。今日之事，无所问也。’济即前刺帝，刃出于背。文王闻，大惊，自投于地曰：‘天下其谓我何！’太傅孚奔往，枕帝股而哭，哀甚，曰：‘杀陛下者，臣之罪也。’”见《三国志》卷四《魏书·三·少帝纪第四》，第143—144页。

- ② 有关李训、郑注，《新唐书》有：“后帝暴感风，害语言。郑注始因王守澄以药进，帝少间，又荐李训使待诏，帝欲授谏官，德裕曰：昔诸葛亮有言：‘亲贤臣，远小人，先汉所以兴隆也。亲小人，远贤士，后汉所以倾颓也。’今训小人，顷咎恶暴天下，不宜引致左右。帝曰：‘人谁无过，当容其改。且逢吉尝言之。’对曰：‘圣贤则有改过，若训天资奸邪，尚何能改？逢吉位宰相，而顾爱凶回，以累陛下，亦罪人也。’帝语王涯别与官，德裕摇手止涯，帝适见，不怪。训、注皆怨，即复召宗闵辅政，拜德裕为兴元节度使。入见帝，自陈愿留阙下，复拜兵部尚书。宗闵奏：‘命已行，不可止。’更徙镇海军以代王璠。”见《新唐书》卷一百七十一《列传第一百五·李德裕》，第5333页。

君之命，以此清群小而济否世，岂惟无咎？又且畴类皆蒙福焉，可以行其志矣。此志即初六之时怀在君之志，乃今得君

“李训、郑注始用事，疾德裕，共訾短之。乃罢德裕，复召宗闵知政事，进封襄武县侯，恣肆附托。……时训、注欲以权市天下，凡不附己者，皆指以二入党，逐去之。人人骇栗，连月雾晦。帝乃诏宗闵、德裕姻家门生故吏，自今一切不问，所以慰安中外。尝叹曰：‘去河北贼易，去此朋党难！’”见《新唐书》卷一百六十五《列传第九十九·二李元牛杨》，第5236页。

“若宪代司秘书，文宗尚学，以若宪善属辞，粹论议，尤礼之。大和中，李训、郑注用事，恶宰相李宗闵，潜言因驸马都尉沈燾厚赂若宪求执政。帝怒，幽若宪外第，赐死，家属徙岭南。训、注败，帝悟其谗，追恨之。”见《新唐书》卷六十八《列传第二·后妃下》，第3508—3509页。

“绾以德服人，而人自化，可谓贤矣。其论议浑大，虽古王佐无以加。祐甫发正己隐情，浑策吐蕃必叛，伐谋知几，君子哉！处厚事穆、敬、文三宗，主皆弗类，而一纳以忠，宁不谓以尧事君者邪？隋辅政十年，历牛、李、训、注用事，无所迎将，善保位哉！”见《新唐书》卷一百三十三《列传第六十七·李杨崔柳韦路》，第4678页。

“是岁，训、注败，多诛公卿，中外危喘。及改元，天子御前殿，仇士良请以神策仗卫殿门，定力争罢之。”见《新唐书》卷一百六十八《列传第一百二·钱崔二韦二高冯三李卢封郑敬》，第5279页。

“太和四年，……度自见功高位极，不能无虑，稍诡迹避祸。于是牛僧孺、李宗闵同辅政，媚度勋业久居上，欲有所逞，乃共訾其迹损短之，因度辞位，即白帝进兼侍中，出为山南东道节度使。白罢元和所置临汉监，数千马纳之校，以善田四百顷还襄人。顷之，固请老，不许。八年，徙东都留守，俄加中书令。李训之祸，宦官肆虐以逞，凡训、注宗姬宾客悉收逮，讯报苛惨。度上疏申理，全活数十姓。”见《新唐书》卷一百六十四《列传第九十八·裴度》，第5217—5218页。

从以上断断续续的历史叙述中，我们得知：牛李党争、训注用事、杨绾清德、裴度引退而自保；唐文宗用训、注诛宦官仇士良，事不济，反被仇士良逼杀。因而有所谓唐文宗之叹：“周赧、汉献受制于强诸侯，今朕受制于家奴”。（见《诚斋易传》卷八《习·上六》，第113页）又有所谓“用训注小人之策，而舍裴度、李德裕之贤，故稔甘露之祸。公则有功，私则无功也。”（见《诚斋易传》卷五《随·初九》，第70页）

而行其志耳。非一日之暂，非一旦之骤也。^①

《否》卦为不通之卦，杨万里几乎在《否·彖》中痛声失色地发表自己的看法：“易中极乱之辞，未有痛于否之彖者。匪人一用，何遽至于天地不交而万物不通，上下不交而天下无邦乎？万物不通，则举天下而为墟。天下无邦，则举国家而为墟。小人之祸，何若是烈也。盖秦亡于李斯上书之日，汉替于张禹谈经之时。咸阳之煨烬，始皇之涂炭，何必见而后悟哉？”^②“天地不交”、“上下不交”是卦象上的义理反映在自然生物和政治上，“李斯上书”、“张禹谈经”则完全是人事的阻隔导致“天下而为墟”、“国家而为墟”。至于咸阳火焚、秦朝覆亡，杨万里振振有词地说“何必见而后悟哉？”

《否》卦为不通之卦，《否·九四》则是众阴之上的阳起之爻，所以杨万里认为“济否在君子”，至于“主济否不在君子，而在君”，是因为《否·九四》虽是君子处阳位，但决定话语权的在“九五刚阳大君之命”。应该说，杨万里首先看到了人的主体作用，才提出“天地不交”、“上下不交”（二者，实际上还是阴阳不交的问题）时的“济否之才”、“济否之心”、“济否之命”问题以及所涉及的君子与君上的关系。而“济否”之才、心、命，能否克服“不交”的情况，在于“畴类皆蒙福焉，可以行其志”、“得君而行其志”也。所谓“初六之时怀在君之志”是指《周易·否·初六》上说的“象曰：拔茅贞吉，志在君也”。这里，杨万里从《否·九四》回到《否·初六》，是要说《否·九四》从《否·初六》的“拔茅茹，以其汇”的初出，虽“天地不交”、“上下不交”，贵在有初志所以“阳起”了，但它终归有个无法克服的两相“不交”（天

① 《诚斋易传》卷四《否·九四》，第53页。

② 《诚斋易传》卷四《否·彖》，第51页。

地、上下不交)的大问题。

杨万里在《大过·九三》又提到了陈蕃暨窦武^①的史实。《大过》卦象为(䷛)，《周易·大过》卦九三有“栋桡，凶。象曰：栋桡之凶，不可以有辅也”。对此，杨万里认为：

栋桡者，上六、初六也。而于九三言栋桡凶何也？九三志过锐，力过勇，将欲辅上六之栋，而适以坏之者也。扶倾者倾必速，支厦者厦必覆，非扶持之罪也，过于扶持之罪也。

九三以阳居阳，故不可以辅上六之桡。陈蕃、窦武以之。^②“非扶持之罪也，过于扶持之罪也”，真是一语中的又哀其不幸了。杨万里认为九三虽有上六之应，但由于“以阳居阳”（即乘阳）、又逢九四之阳（即承阳），加上自身属阳形成三阳亢奋，安得不“志过锐，力过勇，将欲辅上六之栋，而适以坏之者也”？而陈蕃、窦武之事又恰同此类。因此，杨万里又在《诚斋易传·蹇·九三》中又谈到这件事，他说：

九三以阳刚之才，居艮止之极，逢坎险于前，锐欲往而济难也。而圣人止之曰：往进则必蹇，来归则众喜。何也？三与上为应，而上六阴柔，不能主三以共济也。此刘瑜、陈蕃，劝窦武速断大计，而武不从之事也。二子往而不反，其

① 陈蕃（公元？—168年），字仲举，东汉人，官太尉。为太学生敬重，有“不为强御陈仲举”之说。灵帝立，他为太傅。外戚窦武（公元？—168年）东汉人，官大将军，掌握朝政。他与太学生联结并起用反对宦官的李膺等人。后与陈蕃谋诛宦官，事泄，率官属及太学生80余人冲入宫门被杀。《世说新语·德行第一》有“陈仲举言为士则，行为世范，登车揽辔，有澄清天下之志。为豫章太守，至，便问徐孺子所在，欲先看之。主簿曰：‘群情欲府君先入廨。’陈曰：‘武王式商容之间，席不暇暖。吾之礼贤，有何不可！’”见[南朝·宋]刘义庆：《世说新语》上卷，《德行第一》，《诸子集成》8，上海书店1996年版，第1页。

② 《诚斋易传》卷八《大过·九三》，第109页。

济否何如也？^①

“二子往而不反，其济否何如也？”实际是自问自答，或不答其义自明。不知审时度势，明知“往进则必蹇”，却仗着“志锐”、“力勇”，却不知圣门有“暴虎冯河，死而无悔者，吾不与也。必也临事而惧，好谋而成者也”^②，而是执意“往而不反”，安能济否成事乎？《诚斋易传》中引出的历史教训实在是太多，恐怕这就是“史事宗”义理派的特色！

从《大壮·六五》(䷡)的阴乘阳，所谓“六五当众阳盛强于下”；到《坎·九五》(䷜)的阳据阴；《小过·六五》(䷽)阴乘阳；《否·九四》(䷋)阳据阴；《大过·九三》(䷛)“以阳居阳”；《蹇·九三》(䷦)阳陷阴；杨万里似乎不是在随意地挥写历史，他似乎在揭示阴阳交感的本然之理和当然之义。于是，《诚斋易传·系辞》中说道：

本然之谓理，当然之谓义。因其本然而行其当然之谓道。天地人物，均具此道之谓性。圣人得此道者也，体之以成身之谓德，用之以成事之谓业。^③

杨万里“以史证易”，由对《易》阴阳的注意转到了人事的德、位、才方面。在《诚斋易传》《中孚·上九》中，杨万里说：

天下之理，德之小者，不可以饶大任。才之下者，不可以慕高位。无其资者，不可以过其望也。上九处中孚之外，非中孚之徒。无中孚之实，为中孚之声。此妄而盗真，诈而盗诚者也。而乃挟其声之善鸣，下欲以动夫众，上欲以动夫君，而躐取高显之位，求之亦不可得，得之亦不可久。虽正

① 《诚斋易传》卷十一《蹇·九三》，第145页。

② 《四书章句集注》卷四《论语集注》，第95页。

③ 《诚斋易传》卷十七《系辞》，第258页。

亦凶，况不正乎？此如樊笼之鸡，乃欲一飞而登天，可乎？夫一举千里者，鸿鹄也。翔于万仞者，凤凰也。怒而九万者，鹏也。何也？彼诚有其才德也。曾谓一鸡而能登天乎？晋之王衍^①、唐之训、注，是也。^②

关于王衍，《晋书》记载有：“越之讨苟晞也，衍以太尉为太傅军司。及越薨，众共推为元帅。衍以贼寇蜂起，惧不敢当。辞曰：‘吾少无宦情，随牒推移，遂至于此。今日之事，安可以非才处之。’俄而举军为石勒所破，勒呼王公，与之相见，问衍以晋故。

① 王衍（公元256—311年），西晋大臣。“魏正始中，何晏、王弼等祖述《老》、《庄》，立论以为：‘天地万物皆以无为为本。无也者，开物成务，无往不存者也。阴阳恃以化生，万物恃以成形，贤者恃以成德，不肖恃以免身。故无之为用，无爵而贵矣。’衍甚重之。惟裴頠以为非，著论以讥之，而衍处之自若。衍既有盛才美貌，明悟若神，常自比子贡。兼声名藉甚，倾动当世。妙善玄言，唯谈《老》《庄》为事。每捉玉柄麈尾，与手同色。义理有所不安，随即改更，世号‘口中雌黄’。朝野翕然，谓之‘一世龙门’矣。累居显职，后进之士，莫不景慕放效。选举登朝，皆以为称首。矜高浮诞，遂成风俗焉。”见[唐]房玄龄等：《晋书》卷四十三《列传第十三·山涛（子简子遐）王戎（从弟衍弟澄）郭舒乐广》，中华书局1974年版，第1236页。

“衍虽居宰辅之重，不以经国为念，而思自全之计。说东海王越曰：‘中国已乱，当赖方伯，宜得文武兼资以任之。’乃以弟澄为荊州，族弟敦为青州。因谓澄、敦曰：‘荊州有江、汉之固，青州有负海之险，卿二人在外，而吾留此，足以三窟矣。’识者鄙之。”见《晋书》卷四十三，第1237—1238页。

“衍俊秀有令望，希心玄远，未尝语利。王敦过江，常称之为：‘夷甫处众中，如珠玉在瓦石间。’顾恺之作画赞，亦称衍岩岩清峙，壁立千仞。其为人所尚如此。”见《晋书》卷四十三，第1238页。

“衍字夷甫，神情明秀，风姿详雅。总角尝造山涛，涛嗟叹良久，既去，目而送之曰：‘何物老嫗，生此宁馨儿！然误天下苍生者，未必非此人也。’”见《晋书》卷四十三，第1235页。

② 《诚斋易传》卷十六《中孚·上九》，第232页。

衍为陈祸败之由，云计不在己。勒甚悦之，与语移日。衍自说少不豫事，欲求自免，因劝勒称尊号。勒怒曰：‘君名盖四海，身居重任，少壮登朝，至于白首，何得言不豫世事邪！破坏天下，正是君罪。’”^①王衍和李训、郑注一样都是才不堪大任。尤其王衍，虽名声在外，由于“处中孚之外，非中孚之徒。无中孚之实，为中孚之声”，一旦大敌当前，他也难免露出“败絮其中”。所谓“吾少无宦情，随牒推移，遂至于此。今日之事，安可以非才处之”。尤其是“安可以非才处之”，王衍倒是说了实话，与杨万里对他的看法颇合。但到了王衍折节“劝勒称尊号”的时候，就连出身卑微的石勒也看他了不起了。不但骂他“破坏天下，正是君罪”，还说“吾行天下多矣，未尝见如此人”，使人夜排墙填杀之。^②

然而，无论公衍^③、王衍，都是训、注一样的阴柔小人。他们

① 《晋书》卷四十三《列传第十三·山涛（子简子遐）王戎（从弟衍弟澄）郭舒乐广》，中华书局1974年版，第1238页。

② 同上。

③ 关于公衍、公为，《左传·定公》有：“夏，叔孙成子逆公之丧于干侯。季孙曰：‘子家子亟言于我，未尝不中吾志也。吾欲与之从政，子必止之，且听命焉。’子家子不见叔孙，易几而哭。叔孙请见子家子。子家子辞曰：‘羁未得见，而从君以出。君不命而薨，羁不敢见。’叔孙使告之曰：‘公衍、公为实使群臣不得事君，若公子宋主社稷，则群臣之愿也。凡从君出而可以入者，将唯子是听。子家氏未有后，季孙愿与子从政。此皆季孙之愿也，使不敢以告。’对曰：‘若立君，则有卿士、大夫与守龟在，羁弗敢知。若从君者，则貌而出者，入可也；寇而出者，行可也。若羁也，则君知其出也，而未知其入也，羁将逃也。’丧及坏隤，公子宋先入，从公者皆自坏隤反。”见《春秋左传注》（定公·传一·二），第1525—1526页。

又《左传·昭公》：“平子每岁贾马，具从者之衣履，而归之于干侯。公执归马者，卖之，乃不归马。卫侯来献其乘马，曰启服，箠而死。公将为之棊。子家子曰：‘从者病矣，请以食之。’乃以帷裹之。公赐

“德逾于位”、才不堪任，又上无刚阳之君，只能是金玉其外，败絮其中。（春秋）公衍“使群臣不得事君”，王衍卖君以投石勒。而这些人曾经都是朝廷的宠臣、重臣，教训何其深刻。因此，杨万里从这些历史的教训中，得出了“天下之理，德之小者，不可以饶大任。才之下者，不可以慕高位。无其资者，不可以过其望也”。从陈蕃、窦武的成事不足败事有余，到王衍、训、注的金玉其外败絮其中，历史教训何其深刻！

四、“二五”之应

杨万里易学中一个被人忽视的问题是“二五之应”问题，而恰恰是“二五之应”凸显了史事宗义理派求真、务实的特色。换言之，“二五之应”比一四之应、三六之应，更关注现实和性命之理。“二五之应”的说法是在《诚斋易传》《恒·九二》中提出的，问题却是在《屯》卦中开始的。杨万里在《屯·六二》中说：

屯之六二，以阴柔之德，居大臣之位，非不欲济时之屯也。然下则逼于初之刚，而乃为己之寇。上欲亲于君之应，而有近之嫌。故遭如而不能行，班如而不能进。然则何以处之如女子然？与其从寇而字，不若守正而不字。虽未得亲于婚，久则寇定而自成其婚。婚而字焉，何迟之有？此王

公衍羔裘，使献龙辅于齐侯，遂入羔裘。齐侯喜，与之阳谷。公衍、公为之生也，其母偕出。公衍先生。公为之母曰：‘相与偕出，请相与偕告。’三日，公为生，其母先以告，公为为兄。公私喜于阳谷，而思于鲁，曰：‘务人为此祸也。且后生而为兄，其诬也久矣。’乃黜之，而以公衍为太子。”见《春秋左传注》（昭公·传二九·三），第1499—1450页。

导相晋之事也。上有元明之二君，而下有王敦之强臣。^①导乃以宽大之度，柔顺之才，处强臣之上。非乘刚遇寇而何？惟导守正不挠，而下不比于敦。待时观变，而上不危其

- ① 王导(公元276—300年)，东晋大臣，大将王敦(公元266—324年)的堂弟。他们和王衍曾同朝为官，王衍“金玉其外”卖掉了西晋，王敦虎视西晋王朝，而王导则拥护司马睿建立了东晋。“三王”之事，确实是晋代可量度比类的史例。

据《晋书》载：“泰始八年，诏举奇才可以安边者。衍初好论纵横之术，故尚书卢钦举为辽东太守。不就，于是口不论世事，唯雅咏玄虚而已。尝因宴集，为族人所怒，举櫟掷其面。衍初无言，引王导共载而去。然心不能平，在车中揽镜自照，谓导曰：‘尔看吾目光乃在牛背上矣。’父卒于北平，送故甚厚，为亲识之所借贷，因以舍之。数年之间，家资罄尽，出就洛城西田园而居焉。后为太子舍人，迁尚书郎。出补元城令，终日清谈，而县务亦理。入为中庶子、黄门侍郎。”见《晋书》卷四十三《列传第十三·山涛(子简简子遐)王戎(从弟衍弟澄)郭舒广》，第1236页。

“导少有风鉴，识量清远。年十四，陈留高士张公见而奇之，谓其从兄敦曰：‘此儿容貌志气，将相之器也。’”“晋国既建，以导为丞相军谄祭酒。桓彝初过江，见朝廷微弱，谓周顗曰：‘我以中州多故，来此欲求全活，而寡弱如此，将何以济！’忧惧不乐。往见导，极谈世事，还，谓顗曰：‘向见管夷吾，无复忧矣。’过江人士，每至暇日，相要出新亭饮宴。周顗中坐而叹曰：‘风景不殊，举目有江河之异。’皆相视流涕。惟导慨然变色曰：‘当共戮力王室，克复神州，何至作楚囚相对泣邪！’众收泪而谢之。”见《晋书》卷六十五《列传第三十五·王导》，第1747页。

“及明帝即位，导受遗诏辅政，解扬州，迁司徒，一依陈群辅魏故事。王敦又举兵内向。时敦始寝疾，导便率子弟发哀，众闻，谓敦死，咸有奋志。及帝伐敦，假导节，都督诸军，领扬州刺史。敦平，进封始兴郡公，邑三千户，赐绢九千匹，进位太保，司徒如故，剑履上殿，入朝不趋，赞拜不名。固让。帝崩，导复与庾亮等同受遗诏，共辅幼主，是为成帝。加羽葆鼓吹，班剑二十人。及石勒侵阜陵，诏加导大司马、假黄钺，出讨之。军次江宁，帝亲饯于郊。俄而贼退，解大司马。”见《晋书》卷六十五《列传第三十五·王导》，第1750页。

国。久而寇自平焉，君自信焉，国自安焉。此十年乃字，复其常之效也。^①

《屯》卦象为(䷂)，震下坎上。南宋朱震(公元1072—1138年)在他的《汉上易传》里是这样解释《周易·屯六二》中的“屯如遭如，乘马班如。匪寇婚媾”的，他说：“自六二视之，匪寇也、婚媾也，特以乘刚故耳。初九、六二正也，而致六二之难者，刚乘柔则顺，柔乘刚则逆。妻不亢夫，臣不敌君，天地之道。故曰六二之难乘刚也。”^②杨万里则先从君臣关系切入，再从爻位的“下则逼于初之刚”、“上欲亲于君之应”的体例上论之，又返归《周易·屯六二》的“匪寇婚媾，女子贞不字，十年乃字”本意。这就与朱震的象数注经系统划清了界限，即不但从爻位体例上把道理说

“明帝时，王导侍坐。帝问前世所以得天下，导乃陈帝创业之始，用文帝末高贵乡公事。明帝以面覆床曰：‘若如公言，晋祚复安得长远！’”见《晋书》卷一《帝纪第一·宣帝》，第20页。

关于王敦，《晋书》有：“敦将谋篡逆，讽朝廷征己，帝乃手诏征之。夏四月，敦下屯于湖，转司空王导为司徒，自领扬州牧。”见《晋书》卷六《帝纪第六·元帝、明帝》，第160页。

又：“初，敦务自矫厉，雅尚清谈，口不言财色。既素有重名，又立大功于江左，专任阉外，手控强兵，群从贵显，威权莫贰，遂欲专制朝廷，有问鼎之心。帝畏而恶之，遂引刘隗、刁协等以为心膂。敦益不能平，于是嫌隙始构矣。每酒后辄咏魏武帝乐府歌曰：‘老骥伏枥，志在千里。烈士暮年，壮心不已。’以如意打唾壶为节，壶边尽缺。”见《晋书》卷九十八《列传第六十八·王敦桓温》，第2557页。

“既而周光斩钱凤，吴儒斩沈充，并传首京师。有司议曰：‘王敦滔天作逆，有无君之心，宜依崔杼、王浚故事，剖棺戮尸，以彰元恶。’于是发瘞出尸，焚其衣冠，跽而刑之。敦、充首同日悬于南桁，观者莫不称庆。”见《晋书》卷九十八，第2565页。

① 《诚斋易传》卷二《屯·六二》，第21页。

② [宋]朱震：《汉上易传》，《四库全书》影印本，上海古籍出版社1990年版，第22页。

清了,还用王导相晋的事予以证之。

“十年乃字”在杨万里看来不啻于“十年生聚、十年教训”,因此,尽管王导居九二大臣之位“乘刚遇寇”,由于能“守正不挠”、“待时观变”、“下不比于敦”、“上不危其国”,至于“久而寇自平焉,君自信焉,国自安焉。此十年乃字,复其常之效也”。“复其常之效”更是进一步把义理与效用结合了起来,而史证派的义理意义也因之和盘托出。

《诚斋易传·蛊·九二》还有“使九二而非顺,则为田常,为意如,为莽、卓,为王敦、桓温”^①,他们都不是王导这样的“乘刚遇寇”有“宽大之度,柔顺之才”而戮力王事的王佐之臣。如果把杨万里罗列的一些历史人物进行归纳、比较会发现:所列名单皆为所谓“携震主之威”,行同篡逆、擅废立之事者。因此,当年孔子作《春秋》,乱臣贼子惧^②。杨万里留下给后人的思考是否也要让世上的乱臣贼子“惧”呢?杨万里作为治《春秋》闻名宋代的胡安国再传弟子^③,在其另一部哲学著作《庸言》中响亮地说出“《易》者,箫何之律令,《春秋》者,汉武之决事也。《易》戒其所当然,春秋断其所以然”。

诚然,杨万里对这些“乱臣贼子”的评价,反映了杨万里正统历史观的一面,同时又反映诗人出身的儒学学者企求国定邦安的思想取向。比如:杨万里在其名篇《上寿皇论天变地震书》^④

① 《诚斋易传》卷二《蛊·九二》,第20页。

② 《史记》卷四十七《孔子世家第十七》,第1944页有:“春秋之义行,则天下乱臣贼子惧焉。”

③ 《宋元学案·武夷学案》有:“二程私淑”胡安国,胡安国传胡铨,胡铨为万里师。见《宋元学案》卷三十四,第1167—1168页。

④ 前面说过,《上寿皇论天变地震书》已载入《儒林三·杨万里》,《宋史》卷四百三十三,第12868页。

中说：

盖政出于一，则天下之心听于一；出于二，则天下之心听于二。传曰：国不堪二，又曰：民无二王。今陛下在上而又置参决，无乃国有二乎？自古未有国二而不危者。盖国有二则天下向背之心必生，向背之心生则彼此之党必立。彼此之党立则谗间之言必起，谗间之言起则父子之隙必开。开者不可复合；隙者，不可复全，昔赵武灵王命其子何听朝而从旁观之；魏太武命其太子晃监国而自将于外。既而间隙一开，四父子皆及于祸，而二国遂大乱。故夫君父在上，而太子监国，此古人不幸之事也。^①

非朝廷重臣，对“太子监国”的重大事情杨万里敢直抒己见，表现了一位忧国忧民的儒学之士对国家前途命运的关心和担忧，又一次表现了他“立朝谔谔，知无不言”的正直为人。

对《屯》这个震下坎上卦(䷂)，程颐在他的《周易程氏传》上说：“以二象言之，云雷之兴，阴阳始交也。以二体言之，震始交于下，坎始交于中，阴阳相交，乃成云雷。阴阳始交，云雷相应而未成泽，故为《屯》；若已成泽，则为《解》也。又动于险中，亦屯之义。阴阳不交则为《否》，始交而未畅则为《屯》。在时，则天下屯难，未亨泰之时也。”^②首先，从以上列举的卦爻说中，可知程颐解卦都是先说象，后说理，偶尔史证；而杨万里则是先象、后史，几乎爻爻如此。这是儒理宗和史事宗治易在方法上的区别之一。其次，就《屯二》而言，程氏提出了“阴阳始交”、“阴阳不交”的问题，并指出《屯》(䷂)、《否》(䷋)、《解》(䷧)的卦象分别是：《屯》(䷂)在于“始交而未畅”之间，是“云雷相应而未

① 《诚斋集》卷六十二《上寿皇论天变地震书》，第580页。

② 《二程集下·周易程氏传》卷一《屯》，第714页。

成泽”；《解》(䷧)是坎下震上，云雷相应而已成泽；《否》(䷋)则是阴阳不交。

前面我说过：从象、从体、从时说易是程氏易的特点。所谓“二体言之”，是说一个三爻卦为一体，因而任何一卦都是二体。关于“在时”问题，黄寿祺先生曾说道：“《周易》六十四卦，每卦各自象征某一事物、现象在特定背景中的产生、变化、发展的规律。伴随着卦义而存在的这种‘特定背景’，《易》例称‘时’。”^①又说：“六十四卦表示六十四‘时’，即塑造出六十四种特定背景，从不同角度喻示自然界、人类社会中某些具有典型意义的事理。如《泰》卦象征‘通泰’之时的事情，《讼》卦象征‘争讼’之时的事情，《未济》卦象征‘事未成’之时的事情，余可类推。每卦六爻的变化情状，均规限在特定的‘时’中反映事物发展到某一阶段的规律。因此，阅读六十四卦，不能不把握‘卦时’这一概念。”^②如此看来，“在时”概念，在程氏《易》中即是“在理”了。因此，在唯理论的《周易程氏传》看来，《屯》卦仅列天、地卦之后，《乾》为纯阳、《坤》为纯阴，故从“生生之谓易”的原理上，《屯》也当为万物之始。故程颐在他的《周易程氏传》解释《屯》时引用了《周易·序卦传》里“有天地，然后万物生焉。盈天地之间者唯万物，故受之以屯。屯者，盈也，物之始生也”的话。杨万里不认为《屯》是“盈也，物之始生也”，而认为：

乾之元，物资以始。坤之元，物资以生。始者气之元，生者形之元。坤之生物，岂自为之哉？^③

① 黄寿祺、张善文撰：《周易译注》（《读易要例》），上海古籍出版社1990年版，第41页。

② 同上。

③ 《诚斋易传》卷一《彖曰：至哉坤元》，第13页。

杨万里是不同意《屯》生物的,而认为“生物”是天地这个大阴大阳所为,是“气之元”、“形之元”的和合,而且是《坤》生物,不是“自为”的。当然,要去追求卦象的象征意义,已没有多大意义了。“二五之应”充其量只不过是杨万里易学中“以史道阴阳”的补充部分,“一阴一阳之谓道”是根本的“易之道”,而“二五之应”和“中正”通变之道与之相比,只能算“易之道”的“用”的层面。阴阳之气及由此产生的气化流行之道才在杨万里易学哲学中占有很重要的地位,而“易之道”又是接通杨万里易学和哲学的连接线。

当年,朱熹对此是很认真研究过一番的,他始终恪守“易本卜筮”。实际上,要真那样,就没有《周易》学的洋洋大观了。杨万里也没有那样去做,否则他就不会在《周易》的文本中以史设典,进而沉浸于史前文明与宋以前的历史掌故中。但历史是不讲轮回的,这也由杨万里以史设典的价值取向所决定。《周易》讲变易、循环,但也是不讲轮回的,杨万里易学就是这样一个史案与易理相交叉的复合系统。这个系统是独一无二的,在整个《周易》学当中,杨万里易学“不可磨灭,至今犹在人间”。当然,回顾历史是为了后人,不是要逗留于历史的漩涡中。因此,杨万里在《井·六四》中再一次把《大学》之道和盘托出,他说:

治国欲新,为学欲新,进德欲新。曰作新民,治国欲新也。曰温故知新,为学欲新也。曰德日新、又日新,进德欲新也。六四之井甃,其进德之新乎?甃者,甃而修之也。井一修,则旧井为新井。德一修,则旧学有新功。大哉井之有功于斯人乎,大哉修之有功于斯井乎。井至六四,则泉溢而将上出之时也。不患人之莫己汲,而患己之莫己修。井之不修,井之咎也。修矣,或汲焉,或舍焉,或食焉,或否焉。井何咎哉?故德之不修,足以忧孔子。学不能行,足以病

子贡。^①

这告诉大家不止是要有《大学》的修养(一如井修之功),还要有“日新、又日新”的前瞻(杨万里绝不是要人们做历史的奴婢),方德不忧孔子、践不病子贡。更为重要的是,我看到了一条参证史事的思辨理路,即《易》、《大学》结合的基本格局。《易》虽变易,但“唯中为能中天下之不中,唯正为能正天下之不正。中正立而万变通”,正是要给“万变”以一个能够普世度衡的法则。否则,变无所依(即乱变),迁无所参照。相反,“变”需有所依,“中”应不偏不倚^②。这正是历史的长河夹在此岸、彼岸的两相对待之中奔涌而又令《易学》义理文字流淌的过程。这种对待中的“一动一静,互为其根”,导出的是“治国、平天下”的大道理。

① 《诚斋易传》卷十三《井·六四》,第177页。

② 《四书章句集注》(《中庸章句》),第17页。

第五章

杨万里以史述刚柔

在《易经》中,刚柔和阴阳总是不可分的一个问题的两个方面。谈阴阳必涉及刚柔,谈刚柔无法离开阴阳。但在论及中国哲学的范畴时,刚柔却没能进入它的大门,只作为一个准角色在门外徘徊。不管怎么样,离开刚柔,阴阳无法施展它的触角。尤其在有关《易经》的一些哲学命题中,它们又呈重合的趋势。吕绍纲先生在他的《周易阐微》一书中指出:“《周易》卦爻反映世界的变化,也反映世界变化的规律。卦爻自身只是在那里表现世界的变化,思想含在无言中;把它的关于变化的认识加以提炼并用哲学语言明确无误地概括出来,是《易传》的功劳。《系辞传》提出一系列反映古代高度理论水平的哲学命题。它们是:

生生之谓易。

一阴一阳之谓道。

阴阳不测之谓神。

刚柔相推而生变化。

穷则变,变则通,通则久。

这几个哲学命题构成《周易》世界观的基本内容和体系。^① 实际

^① 吕绍纲:《周易阐微》,吉林大学出版社1990年版,第69页。

上,它们首先是构成《周易》的基本位序和体系。杨万里易学初看上去是在打破这个体系,因为他大量地参证史事。又简直视朱熹的“易本卜筮”而不顾,把《周易》演绎成一部历史的说教书。其实不然,好在杨万里懂易理、懂象数,当然包括懂“易本卜筮”等。正因如此,他没有打破《周易》的体系,而是在阐述阴阳变理的过程中“以史证易”,又以史述刚柔。“刚柔”问题在天道、人事中占据重要地位,故本书专门整理出一章。^①

一、君刚、臣刚

刚柔问题在史事宗为特色的义理派那里,是以其为特征之一的。恐怕又正是由于它的运用,才得以打通形上和形下,不陷入“以空言性命为元,其究窒于亨之用。以诡遇事功为利,其究贼于贞之体”。^②并与阴阳概念呈重合的形势。杨万里在阐释《乾》卦时说:

故君德体天,天德主刚。风霆烈日,天之刚也。刚明果断,君之刚也。君惟刚则勇于进德,力于行道,明于见善,决于改过。主善必坚,去邪必果,建天下之大公,以破天下之众私。声色不能惑,小人不能移,阴柔不能奸矣。故亡汉不以成哀而以孝元,亡唐不以穆敬而以文宗。皆不刚健之过也。然强足拒谏,强明自任,岂刚也哉?^③

在这里,杨万里把刚柔问题放到了国家存亡的政治高度,与“阴

① 苏联领导斯大林曾说过:“共产党人是钢铁做成的”,似也在注意“刚柔”问题。当然,斯大林说的话和《周易》的“刚柔”内容还是有区别的。

② 《诚斋易传》卷一《乾·元亨利贞》,第2页。

③ 《诚斋易传》卷一《乾》,第1页。

柔”相对待，并参证史事，独具慧眼地认为：西汉不是亡在汉成帝（前33—前7年）、汉哀帝（前7—前1年）手上，而是亡在比他们稍前的汉元帝（前49—前33年）手上。^①唐朝不是亡在唐穆宗（公元820—824年）、唐敬宗（公元824—826年）手上，而是亡在比他们稍后的唐文宗（公元826—840年）手上。什么原因？“皆不刚健之过也”。但是，“强足拒谏，强明自任，岂刚也哉？”^②这个问题的提出，确实给了我们一个有关刚德（刚之德）的清晰定义，刚愎自用是不应算做刚德的。前面说过，唐文宗的故事，在《诚斋易传》中共提了8次。他是杨万里点击最多的一位皇帝。分别见《乾》、《屯·九五》、《否·九四》、《蛊·六五》、《剥·六五》、《大过·九五》、《习坎·九五》、《小过·初六》。

- ① 陈守实《读蔡著〈王荆公年谱考略〉下》有：“清修《明史》已经有‘明之亡实亡于神宗’之论。”（见《明史》卷二十一《神宗本纪赞》）又引自1962年4月13日《文汇报》第三版。

但《明史》创修于清顺治二年（1645年），康熙十八年（1679年）再开史馆纂修，雍正元年续修（1723年），乾隆四年（1739年）刊行。《诚斋易传》于淳熙十五年（1188年8月）动笔，如此算来，杨万里的这类看法比《明史》早近五百年。

- ② “强明自任”，指唐德宗（公元779—805年在位），他是比唐穆宗、唐敬宗早三代的皇帝。《诚斋易传》有“子玉刚而无礼、阳处父刚而干时，所以败也。晋，明卦也。而四阴吉悔亡，二阳厉且吝。德宗以明强自任，其未有得于此乎？厉者，惕厉而自危也”。见《诚斋易传》卷十《晋·上九》，第132页。

《新唐书》有：“赞曰：德宗猜忌刻薄，以强明自任，耻见屈于正论，而忘受欺于奸谀。故其疑萧复之轻己，谓姜公辅为卖直，而不能容；用卢杞、赵赞，则至于败乱，而终不悔。及奉天之难，深自惩艾，遂行姑息之政。由是朝廷益弱，而方镇愈强，至于唐亡，其患以此。”见《新唐书》卷七《本纪第七·德宗顺宗宪宗》，第219页。

“初，德宗居奉天，储畜空窘，尝遣卒视贼，以苦寒乞襦裤，帝不能致，剔亲王带金而鬻之。朱泚既平，于是帝属意聚敛，常赋之外，进奉不息。”见《新唐书》卷五十八《志第四十二·食货二》，第1358页。

唐文宗(公元809—840年),其中826—840年在位。在藩邸做江王时,喜读《贞观政要》,即位后勤于见廷臣,以求治道。但“有帝王之道,而无帝王之才”,朝中牛李党争更迭弄权、互相攻击,因慨叹“去河北贼非难,去此朋党实难”。宦官专权更为严重。太和九年(公元835年)依靠权臣李训、郑注谋诛宦官,事败,宦官仇士良诛杀宰相王崖等,族诛李训等十余家,史称“甘露之变”,以致政事皆取决于宦官。曾慨叹不如周赧王与汉献帝,有“周赧、汉献受制于强诸侯,今朕受制于家奴”的帝王之叹。

关于周赧王(前314—256年在位,东周末帝),《史记》有:周赧“四十八年,显王崩,子慎靓王定立。慎靓王立六年,崩,子赧王延立。王赧时东西周分治。王赧徙都西周。《索隐》皇甫谧云名诞。赧非谧,谧法无赧。正以微弱,窃铁逃债,赧然惭愧,故号曰‘赧’耳”。^①又有:“《索隐》周君,西周武公也。时王赧微弱,不主盟会,寄居西周耳。”^②“周君、王赧卒,周民遂东亡。秦取九鼎宝器,而迁西周公于单狐。后七岁,秦庄襄王灭东周。东西周皆入于秦,周既不祀。”《正义》刘伯庄云:“赧是惭耻之甚,轻微危弱,寄住东西,足为惭赧,故号之曰赧。”《帝王世纪》云:“名诞。虽居天子之位号,为诸侯之所役逼,与家人无异。名负责于民,无以得归,乃上台避之,故周人名其台曰逃责台。”^③

关于汉献帝(公元189—220年在位,东汉末帝),《三国志》有:“卓到,废帝为弘农王而立献帝,京都大乱。”^④《三国志》还

① 《史记》卷四《周本纪第四》,第160页。

② 同上书,第162页。

③ 同上书,第169—170页。

④ 《三国志》卷一《魏书·武帝纪第一》,第5页。

有：“于是以久不雨，策免司空刘弘而卓代之，俄迁太尉，假节钺虎贲。遂废帝为弘农王。寻又杀王及何太后。立灵帝少子陈留王，是为献帝。”《献帝纪》曰：卓谋废帝，会群臣于朝堂，议曰：“大者天地，次者君臣，所以为治。今皇帝暗弱，不可以奉宗庙，为天下主。欲依伊尹、霍光故事，立陈留王，何如？”尚书卢植曰：“案《尚书》太甲既立不明，伊尹放之桐宫。昌邑王立二十七日，罪过千余，故霍光废之。今上富于春秋，行未有失，非前事之比也。”卓怒，罢坐，欲诛植，侍中蔡邕劝之，得免。^①

关于“周赧、汉献受制于强诸侯，今朕受制于家奴”的帝王之叹，《新唐书》有：唐文宗“开成四年，苦风痹，少间，召宰相见延英，退坐思政殿，顾左右曰：‘所直学士谓谁？’曰：‘周墀也。’召至，帝曰：‘自尔所况，朕何如主？’墀再拜曰：‘臣不足以知，然天下言陛下尧、舜主也。’帝曰：‘所以问，谓与周赧、汉献孰愈？’墀惶骇曰：‘陛下之德，成、康、文、景未足比，何自方二主哉？’帝曰：‘赧、献受制强臣，今朕受制家奴，自以不及远矣！’因泣下，墀伏地流涕。后不复朝，至大渐云。”^②又有：“至于文宗，不能明弘志等罪恶，以正国之典刑，仅能杀之而已，是可叹也。……文宗恭俭儒雅，出于天，惟尝读太宗《政要》，慨然恭之。及即位，锐意于治，每延英对宰臣，率漏下十一刻。唐制，天子以只日视朝，乃命辍朝、放朝皆用双日。凡除吏必召见访问，亲察其能否。故太和之初，政事修饬，号为清明。然其仁而少断，承父兄之弊，宦官挠权，制之不得其术，故其终困以此。甘露之事，祸及忠良，不胜冤愤，饮恨而已。由是言之，其能杀弘志，亦足伸其志

① 参见《三国志》卷六《魏书·董二袁刘传第六》，第174页。

② 《新唐书》卷一百九十八《列传第一百三十二·宦者上》，第5873—5874页。

也。……呜呼，自是而后，唐衰矣！”^①

君刚如此，臣刚又如何呢？杨万里在《讼·九二》中指出：

九二兴讼之主，然初六与九四为敌，非与九二讼者也。六三从上而不讼，亦非与九二讼者也。九五，君也；九二，臣也。臣无讼君之理，亦非九二所敢讼者也。所与讼者其唯九四、上九乎？然九四近君而刚，上九居上而亦刚，九二乃恃其刚以讼二刚，以寡讼众，以下讼上，其讼不胜，宜也。然能幡然而改，退然而归，来其邑而逋焉，庶几无刑戮之眚也。不然，掇祸无敌矣。子玉刚而无礼^②，阳处父刚而犯怨^③，所以不免与。^④

《讼》卦象为(䷅)，坎下乾上。杨万里说“然初六与九四为敌，非与九二讼者也”。杨没说“敌”应，故此处“敌”应该理解为“对”的意思，即初六与九四对应。如果理解为“敌应”，则初与四（或一与四）当为刚与刚对立，或柔与柔对立。高亨先生在谈到“刚

① 《新唐书》卷八《本纪第八·穆宗敬宗文宗武宗宣宗》，第253页。

② 《左传·僖公》有：“楚子将围宋，使子文治兵于睢，终朝而毕，不戮一人。子玉复治兵于劳，终日而毕，鞭七人，贯三人耳。国老皆贺子文。子文饮之酒。蒍贾尚幼，后至不贺，子文问之。对曰：‘不知所贺。子之传政于子玉，曰：‘以靖国也。’靖诸内而败诸外，所获几何？子玉之败，子之举也。举以败国，将何贺焉？子玉刚而无礼，不可以治民，过三百乘，其不能以入矣。苟入而贺，何贺之有？’”见《春秋左传注》（僖公·传二七·四），第444—445页。

③ 《左传·文公》有：“六年，春，晋搜于夷，舍二军。使狐射姑将中军，赵盾佐之。阳处父至自温，改搜于董，易中军。阳子，成季之属也，故党于赵氏，且谓赵盾能，曰：‘使能，国之利也。’是以上之。宣子于是乎始为国政，制事典，正法罪，辟狄刑，董逋逃，由质要，治旧洿，本秩礼，续常职，出滞淹。既成，以授太傅阳子与大师贾佗，使行诸晋国，以为常法。”见《春秋左传注》（文公·传六·一），第544—546页。

其中，“阳子，成季之属也”：是说阳虎曾为鲁国季孙氏的家臣。

④ 《诚斋易传》卷二《讼·九二》，第31页。

柔相应”问题时说：

其四，三双位爻刚柔敌应；一卦之三双同位爻，初爻与四爻，二爻与五爻，三爻与上爻，皆同为阳爻，为刚，或同为阴爻，为柔，非刚柔相配，而是刚与刚对立或柔与柔对立。例如：《艮》(䷳)，彖传曰：“上下敌应，不相与也。”艮之下卦初六与上卦六四皆为柔，同位爻柔柔相敌；下卦六二与上卦六五皆为柔，同位爻柔柔相敌；下卦九三与上卦上九皆为刚，同位爻刚刚相敌。是上下卦之三双同位爻皆刚与刚对立或柔与柔对立，此象上下不能合作也。（此例只有艮一条）^①

高亨先生还指出，“刚柔相应”有五种形态，它们分别是：“五柔应一刚”、“五刚应一柔”、“三双同位爻刚柔相应”（只有：《既济》(䷾)《未济》(䷿)）、“三双同位爻刚柔敌应”、“两中爻刚柔相应（二爻与五爻）”，它们作为易道法则之一，由于由数理决定的，因而不全是荒诞。又正因为它是由数理决定的，因而谁也无法改变。有关爻象与爻数方面，除了“刚柔相应”之外，高亨先生还谈道：“刚柔相胜”、“刚柔位当与位不当”、“刚柔得中”、“刚柔居尊位或居上位或居下位”、“柔从刚与柔乘刚”等。无疑，杨万里更看重“刚柔相应”问题。张立文先生在他的《帛书周易浅说》中指出过，杨万里易学是讲和的（当然不是无原则的和）。因而，决定了杨万里更看中“刚柔相应”问题，一如他看重“二五之应”一样。高亨先生既指出“刚柔相应”有五种形态，杨万里以史述刚柔似乎也当有五种形态。但杨万里究竟是“曲子中缚不住者”，就像“二子往而不反”的处理一样，他有自己的一

^① 《周易大传今注》，第36页。

套模式。

《诚斋易传》中谈到子玉等人的地方还有两处：

子玉变子文之政。子玉为能，参为不能矣。然能者败，不能者安。六二顺而中，不矜能，则焉往而不利？虽不耕不灾不求，富贵在其中矣。未富者，实富而名未富。《无妄·六二》^①

故子文下子玉而安，阳处父上赵盾而见杀。三御四，阴冠阳也。四顺三，柔巽刚也。四出艮之上，为木、为风。故乘风而升于木。^②《渐·六四》

《无妄》卦象为(䷘)，震下乾上。所谓“六二顺而中，不矜能，则焉往而不利？”是说六二为下卦的中爻，故“顺而中”。由于“不矜能”^③，“则焉往而不利？”子玉的教训与子之一样不该逞能，子玉唯一万幸的是没有像子之那样，取燕王而代之，留下篡逆的恶名而被剁成肉酱惨死。“故子文下子玉而安，阳处父上赵盾而见杀。”所谓“三御四，……四顺三……”是说《渐》卦象为(䷴)，艮下巽上。从爻象上看，第三爻为阳、为刚，第四爻为阴、为柔，故“三御四，……四顺三……”。《渐》上卦为巽，故杨万里说是“为木、为风。故乘风而升于木”。

杨万里在《诚斋易传·蹇·九五》中，又谈到像“上不过为晋明帝、唐宣宗，下则高贵乡公、皇泰主而已”这一类搭配的“君刚而臣柔”的问题，他说：

九五以刚阳中正之君，当天下大难之世，而得六二朋来之助，宜其济难无疑也。然仅能施其中正之节者，君刚而臣

① 《诚斋易传》卷七《无妄·六二》，第68页。

② 《诚斋易传》卷十四《渐·六四》，第197页。

③ 六二为阴、为柔，故曰：“不矜能”。

柔也。上不过为晋明帝、唐宣宗，下则高贵乡公、皇泰主而已。^①

有关晋明帝，《晋书》有：“于时兵凶岁饥，死疫过半，虚弊既甚，事极艰虞。属王敦挟震主之威，将移神器。”^②“六月，敦将举兵内向，帝密知之，乃乘巴滇骏马微行，至于湖，阴察敦营垒而出。有军士疑帝非常人。又敦正寝，梦日环其城，惊起曰：‘此必黄须鲜卑奴来也。’帝母荀氏，燕代人，帝状类外氏，须黄，敦故谓帝云。于是使五骑物色追帝。帝亦驰去，马有遗粪，辄以水灌之。见逆旅卖食姬，以七宝鞭与之，曰：‘后有骑来，可以此示也。’俄而追者至，问姬。姬曰：‘去已远矣。’因以鞭示之。五骑传玩，稽留遂久，又见马粪冷，以为信远而止不追。帝仅而获免。”^③又：“温峤移屯水北，烧硃雀桁，以挫其锋。帝躬率六军，出次南皇堂。至癸酉夜，募壮士，遣将军段秀、中军司马曹浑、左卫参军陈嵩、钟寅等甲卒千人渡水，掩其未备。平旦，战于越城，大破之，斩其前锋将何康。王敦愤惋而死。”^④

《诚斋易传》《损·初九》又说：

此损己以益人，损下以益上之事也。六四以阴柔而居上，非初九阳刚之贤应而助之，而谁也。然必应之而不有其应之之迹，助之而不居其助之之功。损之损，善之善者也。故事已则速去之，又从而酌损之，则可以无咎，而上合六四之志矣。鲁连却秦而辞其封，四皓安汉而不居其位。庶几初九之义矣。若至于宣帝之背负芒刺，宣宗之毛发洒淅然

① 《诚斋易传》卷十一《蹇·九五》，第145页。

② 《晋书》卷六《帝纪第六·元帝明帝》，第165页。

③ 同上书，第161页。

④ 同上书，第161—162页。

后去，则无及矣。况不去乎？^①

唐宣宗（公元810—859年），公元846—859年在位。司马光《资治通鉴》有：“宣宗性明察沉断，用法无私，从谏如流，重惜官赏。恭谨节俭，惠民爱物。故大中之政，讫于唐王。人思咏之，谓之小太宗。”^②《新唐书》有：“赞曰：《春秋》之法，君弑而贼不讨，则深责其国，以为无臣子也。宪宗之弑，历三世而贼犹在。……穆、敬昏童失德，以其以位不久，故天下未至于败乱，而敬宗卒及其身，是岂有讨贼之志哉！……宣宗精于听断，而以察为明，无复仁恩之意。呜呼，自是而后，唐衰矣！”^③

关于皇泰主，《隋书》有：“帝有子三人，韦妃生恭皇帝，大刘良娣生燕王倓，小刘良娣生越王侗。”^④又：“越王侗字仁谨，美姿仪，性宽厚。……十三年，帝幸江都，复令侗与金紫光禄大夫段达、太府卿元文都、摄民部尚书韦津、右武卫将军皇甫无逸等总留台事。宇文文化及之弑逆也，文都等议，以侗元德太子之子，属最为近，于是乃共尊立，大赦，改元曰皇泰。”^⑤又：“三月丙辰，右屯卫将军宇文文化及杀太上皇于江都宫，右御卫将军独孤盛死之。”“五月乙巳朔，诏唐王冕十有二旒，建天子旌旗，出警入蹕，金根车驾，备五时副车，置旄头云軿车，僦八佾，设钟虡宫悬。王后、王子、王女爵命之号，一遵旧典。戊午，诏曰：天祸隋国，大行太上皇遇盗江都，酷甚望夷，衅深骊北。”^⑥如此看来，皇泰主即

① 《诚斋易传》卷十一《损·初九》，第150页。

② [宋]司马光：《资治通鉴》卷二百四十九《唐纪六十五·宣宗大中十三年》，中华书局1956年版，第8076页。

③ 《新唐书》卷八《本纪第八·穆宗敬宗文宗武宗宣宗》，第253页。

④ [唐]魏征：《隋书》《列传第二十四·炀三子》，第1437页。

⑤ 同上书，第1438页。

⑥ 《隋书·纪第五·恭帝》，第101页。

为隋炀帝。关于隋炀帝《隋书》有：“炀帝自负才学，每骄天下之士。尝谓侍臣曰：‘天下当谓朕承藉余绪而有四海耶？设令朕与士大夫高选，亦当为天子矣。’谓当世之贤，皆所不逮。《书》云：‘谓人莫己若者亡。’帝自矜己以轻天下，能不亡乎？帝又言习吴音，其后竟终于江都，此亦鲁襄公终于楚宫之类也。”^①

二、柔服刚、刚服刚

《诚斋易传·履·九四》有：

故三老之悟武帝，不如田千秋之一言。五王之复唐嗣，不如王方庆之一对。柔顺之服刚暴，速于刚暴服刚暴矣。^②
“柔顺之服刚暴，速于刚暴服刚暴矣”是指以柔克刚比以刚克刚更迅捷。至于“故三老之悟武帝，不如田千秋之一言”。《晋书》有：“昔戾太子无状，称兵距命，而壶关三老上书，有田千秋之言，犹曰：‘子弄父兵，罪应笞耳！’汉武感悟之，筑思子之台。”^③
“五王之复唐嗣，不如王方庆之一对。”《新唐书》有：“万岁通天元年腊月甲戌，如神岳。甲申，封于神岳。改元曰万岁登封。大赦，免今岁租税，……庚申，并州长史王方庆为鸾台侍郎。”^④

又《诚斋易传·小畜·亨》：

公孙弘能止武帝西南夷之役，而不能止其匈奴之师。
李绩能守黎阳之节，而不能守立武后之问。此小畜之臣也。
法孝直若在，必能止伐吴之举。魏征若在，必能止征辽之

① 《隋书·志第十七·五行上》，第625页。

② 《诚斋易传》卷三《履·九四》，第46页。

③ 《晋书》卷四十八《列传第十八·向雄段灼闾纵》，第1351页。

④ 《新唐书》卷四《本纪第四·则天后中宗》，第95—96页。

行。此大畜之臣也。人臣非有大畜如山之力，其能回人主如天之威乎？^①

这里是讲“以柔服刚”不是任何时候都有效，非“大畜之臣”而不能。三国时，刘备举70万大军伐吴，以报杀关羽之仇。后被吴大将陆逊火烧700里连营，刘备大败而还白帝城。对此，作为中国人智慧化身的诸葛亮发出了一句历史的长叹：“法孝直若在，必能止伐吴之举。”《三国志》还有：“先主既即尊号，将东征孙权以复关羽之耻，群臣多谏，一不从。章武二年，大军败绩，还住白帝。亮叹曰：‘法孝直若在，则能制主上，令不东行；就复东行，必不倾危矣。’”接下来裴松龄注道：“先主与曹公争，势有不便，宜退，而先主大怒不肯退，无敢谏者。矢下如雨，正乃往当先主前，先主云：‘孝直避箭。’正曰：‘明公亲当矢石，况小人乎？’先主乃曰：‘孝直，吾与汝俱去。’遂退。”^②按此处法正的故事，则不算“以柔服刚”的，而“魏征若在，必能止征辽之行”，则类之。《新唐书》有：“辽东之役，高丽、靺鞨犯阵，李勣等力战破之。军还，（帝）怅然曰：‘魏征若在，吾有此行邪！’即召其家到行在，赐劳妻子，以少牢祠其墓，复立碑，恩礼加焉。”^③

关于“公孙弘能止武帝西南夷之役，而不能止其匈奴之师。”《史记》有：

“当是时，巴蜀四郡通西南夷道，戍转相饷。数岁，道不通，士罢饿离湿，死者甚众；西南夷又数反，发兵兴击，耗费无功。上患之，使公孙弘往视问焉。还对，言其不便。及弘为御史大夫，是时方筑朔方以据河逐胡，弘因数言西南夷害，可且罢，专力事

① 《诚斋易传》卷三《小畜·亨》，第39页。

② 《三国志》卷三十七《蜀书·庞统法正传第七》，第961—962页。

③ 《新唐书》卷八十八《列传第二十二·魏征》，第3881页。

匈奴。上罢西夷，独置南夷夜郎两县一都尉，稍令犍为自葆就。”^①

《汉书》有：“弘为人谈笑多闻，常称以为人主病不广大，人臣病不俭节。养后母孝谨，后母卒，服丧三年。为内史数年，迁御史大夫。时又东置苍海，北筑朔方之郡。弘数谏，以为罢弊中国以奉无用之地，愿罢之。于是上乃使朱买臣等难弘置朔方之便。发十策，弘不得一。弘乃谢曰：‘山东鄙人，不知其便若是，愿罢西南夷、苍海，专奉朔方。’上乃许之。”^②

关于“李勣能守黎阳之节，而不能守立武后之问”。《新唐书》有：

“李勣，字懋功，曹州离狐人。本姓徐氏，客卫南。家富，多僮仆，积粟常数千钟。与其父盖皆喜施贷，所周给无亲疏之间。”^③……勣之节，见于黎阳，故太宗勤勤于托孤，诚有为也。至以老臣辅少主，会房帷易夺，天子畏大臣，依违不专，委诚取决，惟议是听。勣乃私己畏祸，从而导之，武氏奋而唐之宗属几歼焉。”^④

《新唐书》：“熊州副将盛彦师率步骑伏陆浑县南邢公岨之下，密兵度，横出击，斩之，年三十七，伯当俱死，传首京师。时徐世勣尚为密保黎阳，帝遣使持密首往招世勣。世勣表请收葬，诏归其尸，乃发丧，具威仪，三军缟素，以君礼葬黎阳山西南五里，坟高七仞。密素得士，哭多欧血者。”^⑤

① 《史记》卷一百十六《西南夷列传第五十六》，第2995页。

② [汉]班固：《汉书》卷五十八《传第二十八·公孙弘卜式兒宽》，中华书局1975年版，第2619页。

③ 《新唐书》卷八十四《列传第十八·李勣》，第3817页。

④ 同上书，第3824页。

⑤ 《新唐书》卷七十五《列传第九·李密》，第3686页。

如果说,以上还不足说明“柔服刚、刚服刚”,则《诚斋易传·履·九五》还有:

九五以乾刚之德,既有能行之资,宅天位之尊,又有得行之势。德与位相当者也,可以必行矣。而圣人戒其刚决之太过,则虽正而亦危。故去四凶非舜之刚,而莫刚于班有苗之师。伐匈奴非武帝之勇,而莫决于弃轮台之地。得此爻之戒矣。^①

这段话是说:九五之尊其刚决如去四凶之舜、伐匈奴之汉武帝,亦有君柔之处。尽管他们“宅天位之正”,但“圣人戒其刚决之太过”,因而有“去四凶非舜之刚,而莫刚于班有苗之师”一说。

对于“莫刚于”,杨万里有不少地方反话正说,此处为一例。更何况,刚之极则为柔,“刚决之太过”则需柔转,以通权达变,它符合《易经》的另一个哲学命题:“穷则变,变则通,通则久。”穷者,困也,亦极也——“太过也”。

关于“四凶”,《史记》有:“四凶者,共工、三苗、伯鲧及驩兜,皆尧舜之同姓。”^②

《左传》有:“昔帝鸿氏有不才子,掩义隐贼,好行凶德;丑类恶物。顽嚚不友,是与比周,天下之民谓之浑敦。少皞氏有不才子,毁信废忠,崇饰恶言;靖潜庸回,服谗搜慝,以诬盛德,天下之民谓之穷奇。颛顼氏有不才子,不可教训,不知话言;告之则顽,舍之则鬻,傲很明德,以乱天常,天下之民谓之桀杌。此三族也,世济其凶,增其恶名,以至于尧,尧不能去。缙云氏有不才子,贪于饮食,冒于货贿,侵欲崇侈,不可盈厌,聚敛积实,不知纪极,不分孤寡,不恤穷匮,天下之民以比三凶,谓之饕餮。舜臣尧,宾于

① 《诚斋易传》卷三《履·九五》,第46页。

② 《史记》卷一百十八《淮南衡山列传第五十八》,第3081页。

四门，流四凶族，浑敦、穷奇、檮杌、饕餮，投诸四裔，以御魑魅。是以尧崩而天下如一，同心戴舜，以为天子，以其举十六相、去四凶也。故虞书数舜之功，曰‘慎徽五典，五典克从’，无违教也。曰‘纳于百揆，百揆时序’，无废事也。曰‘宾于四门，四门穆穆’，无凶人也。舜有大功二十而为天子，今行父虽未获一吉人，去一凶矣。于舜之功，二十之一也，庶几免于戾乎！”^①

《史记》有：“驩兜进言共工，尧曰不可而试之工师，共工果淫辟。四岳举鲧治鸿水，尧以为不可，岳强请试之，试之而无功，故百姓不便。三苗在江淮、荆州数为乱。于是舜归而言于帝，请流共工于幽陵，以变北狄；放驩兜于崇山，以变南蛮；迁三苗于三危，以变西戎；殛鲧于羽山，以变东夷；四罪而天下咸服。”^②

关于“伐匈奴非武帝之勇，而莫决于弃轮台之地”。

《汉书》有：“自武帝初通西域、置校尉，屯田渠犂。是时，军旅连出，师行三十二年，海内虚耗。征和中，贰师将军李广利以军降匈奴。上既悔远征伐，而搜粟都尉桑弘羊与丞相御史奏言：‘故轮台东捷枝、渠犂皆故国，地广，饶水草，有溉田五千顷以上，处温和，田美，可益通沟渠，种五谷，与中国同时孰。其旁国少锥刀，贵黄金采繒，可以易谷食，宜给足不乏。臣愚以为可遣屯田卒诣故轮台以东，置校尉三人分护，各举图地形，通利沟渠，务使以时益种五谷，张掖、酒泉遣骑假司马为斥侯，属校尉，事有便宜，因骑置以闻。田一岁，有积谷，募民壮健有累重敢徙者诣田所，就畜积为本业，益垦溉田，稍筑列亭，连城而西，以威西国，辅乌孙，为便。臣谨遣征事臣昌分部行边，严敕太守、都尉明烽火，选士马，谨斥侯，蓄茭草。愿陛下遣使使西国，以安其意。臣

① 《春秋左传注》（文公·传十八·七），第638—642页。

② 《史记》卷一《帝本纪第一》，第28—30页。

昧死请。’上乃下诏，深陈既往之悔，曰：‘前有司奏，欲益民赋三十助边用，是重困老弱孤独也。’而今又请遣卒田轮台。轮台西于车师千余里，前开陵侯击车师时，危须、尉犁、楼兰六国子弟在京师者皆先归，发畜食迎汉军，又自发兵，凡数万人，王各自将，共围车师，降其王。诸国兵便罢，力不能复至道上食汉军。汉军破城，食至多，然士自载不足以竟师，强者尽食畜产，羸者道死数千人。朕发酒泉驴、橐驼负食，出玉门迎军。吏卒起张掖，不甚远，然尚厮留其众。曩者，朕之不明，以军侯弘上书言匈奴缚马前后足，置城下，驰言‘秦人，我句若马’又汉使者久留不还，故兴遣贰师将军，欲以为使者威重也。古者卿大夫与谋，参以蓍龟，不吉不行。乃者以缚马书遍视丞相、御史、二千石、诸大夫、郎为文学者，乃至郡属国都尉成忠、赵破奴等，皆以‘虏自缚其马，不祥甚哉！’或以为‘欲以见强，夫不足者视人有余’。《易》之卦得《大过》，爻在九五，匈奴困败。公军方士、太史治星望气，及太卜龟蓍，皆以为吉，匈奴必破，时不可再得也。又曰：‘北伐行将，于鬴山必克。’卦诸将，贰师最吉。故朕亲发贰师下鬴山，诏之必毋深入。今计谋卦兆皆反缪。重合侯得虏候者，言：‘闻汉军当来，匈奴使巫埋羊牛所出诸道及水上以诅军。单于遗天子马裘，常使巫祝之。缚马者，诅军事也。’又卜‘汉军一将不吉’。匈奴常言：‘汉极大，然不能饥渴，失一狼，走千羊。’乃者贰师败，军士死略离散，悲痛常在朕心。今请远田轮台，欲起亭隧，是扰劳天下，非所以优民也。今朕不忍闻。大鸿胪等又议，欲募囚徒送匈奴使者，明封侯之赏以报忿，五伯所弗能为也。且匈奴得汉降者，常提掖搜索，问以所闻。今边塞未正，阑出不禁，障候长吏使卒猎兽，以皮肉为利，卒苦而烽火乏，失亦上集不得，后降者来，若捕生口虏，乃知之。当今务在禁苛暴，止擅赋，力本农，修马复令，以补缺，毋乏武备而已。郡国二千石各上进

畜马方略补边状，与计对。由是不复出军。而封丞相车千秋为富民侯，以明休息，思富养民也。”^①

三、刚损、刚益

《诚斋易传》《损·九二》说：

“魏元忠再相而变其恭清，裴度晚节而安于沉浮，皆损其刚者也。”^②

关于魏元忠再相，《新唐书》有：“迁洛阳令。陷周兴狱当死，以平杨、楚功，得流。岁余，为御史中丞，复为来俊臣所构。将就刑，神色不动，前死者宗室子三十余，尸相枕藉于前，元忠顾曰：‘大丈夫行居此矣。’俄敕凤阁舍人王隐客驰骑免死，传声及于市，诸囚欢叫，元忠独坚坐，左右命起，元忠曰：‘未知实否。’既而隐客至，宣诏已，乃徐谢，亦不改容。流费州。复为中丞。岁余，陷侯思止狱，仍放岭南。酷吏诛，人多讼元忠者，乃召复旧官。因侍宴，武后曰：‘卿累负谤铄，何邪？’对曰：‘臣犹鹿也，罗织之吏如猎者，苟须臣肉为之羹耳，彼将杀臣以求进，臣顾何辜？’”^③又：“武三思用事，京兆韦月将、渤海高轸上书言其恶，帝擄杀之，后莫敢言。王同皎谋诛三思，不克，反被族。元忠居其间，依违无所建明。初，元忠相武后，有清正名，至是辅政，天下倾望，冀干正王室，而稍惮权幸，不能赏善罚恶，誉望大减。”^④

关于裴度晚节，《新唐书》有：“赞曰：宪宗讨蔡，出入四年。

① 《汉书》卷九十六下《西域传·第六十六下》，第3912—3914页。

② 《诚斋易传》卷十一《损·九二》，第150页。

③ 《新唐书》卷一百十三《列传第四十七·魏韦郭》，第4343—4344页。

④ 同上书，第4345页。

元济外连奸臣，刺宰相及用事者，沮骇朝谋。惟天子赫然排群议，任度政事，倚以讨贼。身督战，遂平淮西。非度破贼之难，任度之为难也。韩愈颂其功曰：‘凡此蔡功，惟断乃成。’其知言哉！穆宗不君，俭人腐夫乘衅镌诋，而度遂无显功。非前智后愚，用不用，势当然矣。前史称度晚节颇浮沉为自安计，是不然。《大雅》曰：‘既明且哲，以保其身。’度何訾云。”^①

《同人·九四》有关于陶侃的评价，亦涉及刚损问题，《诚斋易传》说：

九三、九四，同利相趋，同害相死之人也。二人者，皆有觊其上之利，而有牵其下之害。是故九三恃初九以为戒，九四恃九三以为壙，一伏戎于下，一乘壙于上。^②以仰逼九五之尊，其志皆不利六二之应九五而有牵于己也。六二背我同，而后九五之势孤。九五孤，而后九三、九四之援合。今六二秉大臣中正之德，坚与君同心之操，凛不可夺，则九三有兵，九四有城，将何施焉？陶侃握重兵据上流，此九四乘壙之势也。外则惮温峤之忠，内则创八天之梦。欲攻其上，疑其不克。欲干天命，知其不可。岂真畏天下之大义、而自反君臣之天则哉？知困而仅保其吉尔。嗟乎，六二以一柔弱之君子，而能抗九三、九四两刚强之小人。阴消其一，而

① 《新唐书》卷一百六十四《列传第九十八·裴度》，第5220页。

② 《诚斋易传》《同人·九三》有：“九三挟初九同刚暴之德，覆之于六二之下，伏戎于林莽之中也。据下卦之极，而居其上，升于高陵也。九三何为而然也？忌六二应乎九五之君，而欲劫之以同己也。使六二肯同己，则九三奸雄之心济矣。其如九五之刚而不可敌何？是以久而不能兴也。桓温忌王谢之忠，壁人以图之，而不能。此伏戎者也。欲得九锡以升高，而王谢缓其事未几死焉，此升于高陵、三岁不兴者也。安行者，安得而行哉？”见《诚斋易传》卷四《同人·九三》，第56页。

使之不兴；深愧其一，而使之自反者，中正而已矣。人臣苟中正矣，何强之不弱？何弱之不强哉？^①

《同人》(䷌)，离下乾上。九三，下《离》卦之上；九四，上《乾》卦之初。九三、九四“皆有觐其上之利”，与后面的“以仰逼九五之尊”是一个意思。九三、九四，二刚阻“皆不利六二之应九五”。前面说过，高亨先生说的：“两中爻刚柔相应”^②里面就含这个《同人》卦。那是由《易·彖》所认定的，所谓“彖曰：同人，柔得位得中，而应乎乾，曰同人”。《说文》有：“墉，城垣也。”另，《周易·解·上六》有“公用射隼于高墉之上，获之，无不利”。杨万里说：

隼，六三也。高墉，六三之负乘而窃高位者也。射而获之者，上六也。公者，大臣之称，即上六也。六三之悖乱，遇上六，射而获之，则天下之悖乱，涣然解散而无余矣。此解之终也。其周公归自东山之时乎？^③

《诚斋易传》提到“墉”的地方只有《同人·九四》、《解·上六》，它们和《周易》原典相配套，即《周易》也在这二卦爻说中提到。从上文可知，《同人·九四》、《解·上六》都认它们二卦中的九四为“墉”。因此，杨万里在《同人·九四》说：“今六二秉大臣中正之德，坚与君同心之操，凛不可夺，则九三有兵，九四有城，将何施焉？”又说：“六二以一柔弱之君子，而能抗九三、九四两刚强之小人。阴消其一，而使之不兴；深愧其一，而使之自反者，中正而已矣。”而且，杨万里顺势给我们提出了一个儒家的“中正”原则。同时，又按《周易·系辞下》的说法，说出了“公用

① 《诚斋易传》卷四《同人·九四》，第56—57页。

② 《周易大传今注》，第48页。

③ 《诚斋易传》卷十一《解·上六》，第148页。

射隼于高墉之上，获之，无不利。”含有“君子藏器于身，待时而动，何不利之有”这样一个道理。^①

关于陶侃，《小过·六二》又说：

六二以阴柔之小人，居大臣之高位。常有过其分之心，故常有弱其君之心。然彷徨而不敢进，窥觐而不得僭者，有二阳以振其前也。过其一又遇其一，进则九四御其腹，退则九三要其背。故其僭不及于六五之君。非不欲及也，遇二臣之振已，不可越而过也。不有君子，其能国乎？二刚失位，而其有益于君犹如此，使其得位，宜如何哉？周勃有骄主色，而折于袁盎之一言。淮南有反谋，而寝于汲黯之死义。陶侃有坐观危乱之意，而忌于温峤义旗之见指。皆遇其臣，故不及其君也。九三以阳居阳，故称祖。九四以阳居阴，故称妣。过其祖，遇其妣。岂惟六二安而无咎哉？天下国家实无咎也。^②

在《小过·六二》中，六二为“以阴柔之小人，居大臣之高位”，九三、九四是“二刚失位”。《小过》卦象为(䷛)，艮下震上。《同人》(䷌)，离下乾上。都是六二逢九三、九四之刚，所不同者乃上、五之别也。《同人》(䷌)有九五、上九；《小过》(䷛)则为六五、上六。一言以蔽之，《小过》(䷛)没有“二五之应”。故杨万里在二卦中说法不尽一致，但二卦爻所引史例一样，都有关于陶侃的故事。还牵出周勃、袁盎；淮南、汲黯；陶侃、温峤。现逐一

① 《易》曰：“公用射隼于高墉之上，获之，无不利。”子曰：“隼者，禽也。弓矢者，器也。射之者，人也。君子藏器于身，待时而动，何不利之有？动而不括，是以出而有获。语成器而动者也。”见[唐]孔颖达：《周易正义》卷八《十三经注疏》上册，中华书局1982年版，分第76页，总第88页。

② 《诚斋易传》卷十六《小过·六二》，第234页。

述之：

关于周勃、袁盎，《汉书》有：“绌侯（周勃）为丞相，朝罢趋出，意得甚。上礼之恭，常目送之。盎进曰：‘丞相何如人也？’上曰：‘社稷臣。’盎曰：‘绌侯所谓功臣，非社稷臣。社稷臣主在与在，主亡与亡。方吕后时，诸吕用事，擅相王，刘氏不绝如带。是时绌侯为太尉，本兵柄，弗能正。吕后崩，大臣相与共诛诸吕，太尉主兵，适会其成功，所谓功臣，非社稷臣。丞相如有骄主色，陛下谦让，臣主失礼，窃为陛下弗取也。’后朝，上益庄，丞相益畏。已而绌侯望盎曰：‘吾与汝兄善，今儿乃毁我！’盎遂不谢。及绌侯就国，人上书告以为反，征系请室，诸公莫敢为言，唯盎明绌侯无罪。绌侯得释，盎颇有力。绌侯乃大与盎结交。”^①

关于淮南、汲黯，《汉书》有：“大将军青（卫青）既益尊，姊为皇后，然黯与亢礼。或说黯曰：‘自天子欲令群臣下大将军，大将军尊贵，诚重，君不可以不拜。’黯曰：‘夫以大将军有揖客，反不重耶？’大将军闻，愈贤黯，数请问以朝廷所疑，遇黯加于平日。淮南王谋反，惮黯，曰：‘黯好直谏，守节死义；至说公孙弘等，如发蒙耳。’上既数征匈奴有功，黯言益不用。”^②

关于陶侃、温峤，《晋书》有：“陶侃怒曰：‘使君前云不忧无将士，惟得老仆为主耳。今数战皆北，良将安在？荆州接胡蜀二虏，仓廩当备不虞，若复无食，仆便欲西归，更思良算。但今岁计，殄贼不为晚也。’峤曰：‘不然。自古成监，师克在和。光武之济昆阳，曹公之拔官渡，以寡敌众，仗义故也。峻、约小竖，为海内所患，今日之举，决在一战。峻勇而无谋，藉骄胜之势，自谓无前，今挑之战，可一鼓则擒也。奈何舍垂立之功，设进退之计！’

① 《汉书》卷四十九《袁盎晁错传第十九》，第2267—2268页。

② 《汉书》卷五十《张冯汲郑传第二十》，第2319—2320页。

且天子幽逼，社稷危殆，四海臣子，肝脑涂地，峤等与公并受国恩，是臻命之日，事若克济，则臣主同祚，如其不捷，身虽灰灭，不足以谢责于先帝。今之事势，义无旋踵，骑猛兽，安可中下哉！公若违众独反，人心必沮。沮众败事，义旗将回指于公矣。’侃无以对，遂留不去。”^①

有关刚益问题，《诚斋易传·萃·六二》有：

然君之求臣，甚于臣之求君。观汤之于伊尹，先主之于孔明，则见矣。……故冯唐之对文帝、张元素之对太宗，初以为廷辱，卒尽其说。马援谓光武脱略边幅，魏征告太宗不事形迹，皆心孚而文薄者也。……自非阳刚如伊尹，孰得五去桀哉。……不然如丁公之事楚，吕布之事魏。虽引之，何吉无咎之有。^②

关于“冯唐之对”：“冯唐，祖父赵人也。父徙代。汉兴徙安陵。唐以孝著，为郎中署长，事文帝。帝辇过，问唐曰：‘父老何自为郎？家安在？’具以实言。文帝曰：‘吾居代时，吾尚食监高祛数为我言赵将李齐之贤，战于巨鹿下。吾每饮食，意未尝不在巨鹿也。父老知之乎？’唐对曰：‘齐尚不如廉颇、李牧之为将也。’上曰：‘何已？’唐曰：‘臣大父在赵时，为官帅将，善李牧。臣父故为代相，善李齐，知其为人也。’上既闻廉颇、李牧为人，良说，乃拊髀曰：‘嗟乎！吾独不得廉颇、李牧为将，岂忧匈奴哉！’唐曰：‘主臣！陛下虽有廉颇、李牧，不能用也。’上怒，起入禁中。良久，召唐让曰：‘公众辱我，独亡间处乎？’唐谢曰：‘鄙

① 《晋书》卷六十七《列传第三十七·温峤郗鉴》（子愔愔子超愔弟昙鉴叔父隆），第1793—1794页。

② 《诚斋易传》卷十二《萃·六二》，第166页。

人不知忌讳。”^①

《史记》有：“七年，景帝立，以唐为楚相，免。武帝立，求贤良，举冯唐。唐时年九十余，不能复为官，乃以唐子冯遂为郎。遂字王孙，亦奇士，与余善。”^②

关于“为廷辱，卒尽其说”：《新唐书》有：“帝数幸东都，洛阳主簿王钩者，为嘉贞缮第，会以赃闻，有诏杖之朝堂。嘉贞畏蔑染，促有司速毙以灭言。秘书监姜皎得罪，嘉贞希权幸意，请加诏杖，已而皎死。会广州都督裴旻先抵罪，帝问法如何，嘉贞复援皎比，张说曰：‘不然，刑不上大夫，以近君也。士可杀不可辱。向皎得罪，官三品，且有功，若罪应死，即杀，独不宜廷辱，以卒伍待也。况劝贵在八议乎？事往不可咎，旻先岂容复滥哉？’帝然之。嘉贞退，不悦曰：‘言太切。’说曰：‘宰相，时来则为，非可长保。若贵臣尽杖，正恐吾辈及之，渠不为天下士君子地乎？’”^③

关于马援：“是时，公孙述称帝于蜀，嚣使援往观之。援素与述同里閭，相善，以为既至当握手欢如平生，而述盛陈陛卫，以延援入，交拜礼毕，使出就馆，更为援制都布单衣、交让冠，会百官于宗庙中，立旧交之位。述鸾旗旄骑，警蹕就车，磬折而入，礼飨官属甚盛，欲授援以封侯大将军位。宾客皆乐留，援晓之曰：‘天下雄雌未定，公孙不吐哺走迎国士，与图成败，反修饰边幅，如偶人形。此子何足久稽天下士乎！’因辞归，谓嚣曰：‘子阳井底蛙耳，而妄自尊大，不如专意东方。’建武四年冬，嚣使援奉书洛阳。援至，引见于宣德殿。世祖笑谓援曰：‘卿遨游二帝间，’

① 《汉书》卷五十《张冯汲郑传第二十》，第2312—2313页。

② 《史记》卷一百二《冯唐列传第四十二》，第2761页。

③ 《新唐书》卷一百十八《列传第五十二·张源裴》，第4442—4443页。

今见卿，使人大惭。’援顿首辞谢，因曰：‘当今之世，非独君择臣也，臣亦择君矣。臣与公孙述同县，少相善。臣前至蜀，述陛戟而后进臣。臣今远来，陛下何知非刺客奸人，而简易若是？’帝复笑曰：‘卿非刺客，顾说客耳。’援曰：‘天下反覆，盗名字者不可胜数。今见陛下，恢廓大度，同符高祖，乃知帝王自有真也。’帝甚壮之。援从南幸黎兵，转至东海。及还，以为待诏，使太中大夫来歙持节送援西归陇右。”^①

关于魏征：“征见帝，谢曰：‘臣闻君臣同心，是谓一体，岂有置至公，事形迹？若上下共由兹路，邦之兴丧未可知也。’帝矍然，曰：‘吾悟之矣！’征顿首曰：‘愿陛下俾臣为良臣，毋俾臣为忠臣。’帝曰：‘忠、良异乎？’曰：‘良臣，稷、契、咎陶也；忠臣，龙逢、比干也。良臣，身荷美名，君都显号，子孙传承，流祚无疆；忠臣，己婴祸诛，君陷昏恶，丧国夷家，只取空名。此其异也。’帝曰：‘善。’因问：‘为君者何道而明，何失而暗？’征曰：‘君所以明，兼听也；所以暗，偏信也。尧、舜氏辟四门，明四目，达四聪。虽有共、鲧，不能塞也，靖言庸违，不能惑也。秦二世隐藏其身，以信赵高，天下溃叛而不得闻；梁武帝信殊异，侯景向关而不得闻；隋炀帝信虞世基，贼遍天下而不得闻。故曰，君能兼听，则奸人不得壅蔽，而下情通矣。’”^②

关于“伊尹五去桀”：“三曰：汤问于伊尹曰：‘欲取天下，若何？’伊尹对曰：‘欲取天下，天下不可取；可取，身将先取。’凡事之本，必先治身，蓄其大宝。用其新，弃其陈，腠理遂通。精气日新，邪气尽去，及其天年。此之谓真人。昔者，先圣王成其身而天下成，治其身而天下治。故善响者不于响于声，善影者不于影

① 《后汉书》卷二十四《马援列传第十四》，第829—830页。

② 《新唐书》卷八十八《列传第二十二·魏征》，第3868—3869页。

于形，为天下者不于天下于身。《诗》曰：‘淑人君子，其仪不忒。其仪不忒，正是四国。’”^①

又“当是时，夏桀为虐政淫荒，而诸侯昆吾氏为乱。汤乃兴师率诸侯，伊尹从汤，汤自把钺以伐昆吾，遂伐桀。……于是诸侯毕服，汤乃践天子位，平定海内”。^②

关于“丁公之事”：“季布母弟丁公，为楚将。丁公为项羽逐窘高祖彭城西，短兵接，高祖急，顾丁公曰：‘两贤岂相厄哉！’于是丁公引兵而还，汉王遂解去。及项王灭，丁公谒见高祖。高祖以丁公徇军中，曰：‘丁公为项王臣不忠，使项王失天下者，乃丁公也。’遂斩丁公，曰：‘使后世为人臣者无效丁公！’”^③

关于“心孚而文薄者也”，是说用心诚实而不在乎言语之菲薄。

另，《诚斋易传·中孚·九二》还谈到刚益问题：

九二以刚正诚实之德，而遇九五刚中诚实之君。进而居大臣之位，其孚何先？其惟以贤事君，以心感贤乎？夫惟九二刚而不谀，正而不忌，诚实而不欺，以此号召天下之同类。……盖有此爵禄者，我九五之君也。不私此爵禄于己，而乐与群贤共之者，九二中心之至愿也。出于中心之至愿，而无一毫之忌疾。同类何疑而不孚，何畏而不应乎？彼有实忌仲舒之经术，而荐之以相悖藩。不悦真卿之刚正，而荐之以使叛臣。岂中心之孚也哉？^④

这里杨万里进一步提出有益之刚乃在于有“刚正诚实之德”，

① [战国]吕不韦：《诸子集成六·吕氏春秋》卷三《季春纪第三》，上海书店1996年版，第27页。

② 《史记》卷三《股本纪第三》，第95—96页。

③ 《史记》卷一百《季布栾布列传第四十》，第2733页。

④ 《诚斋易传》卷十六《中孚·九二》，第230页。

“以贤事君，以心感贤”，“刚而不谀，正而不忌，诚实而不欺”，上有“九五刚中诚实之君”，“不私此爵禄于己，而乐与群贤共之者”。只有这样，虽九二与九五原本“敌应”（见《中孚》卦象：䷼ 兑下巽上）也是“同类何疑而不孚，何畏而不应乎？”

关于“彼有实忌仲舒之经术，而荐之以相悍藩。不悦真卿之刚正，而荐之以使叛臣，岂中心之孚也哉？”《汉书》有：“对既毕，天子以仲舒为江都相，事易王。易王，帝兄，素骄，好勇。仲舒以礼谊匡正，王敬重焉。”^①

《新唐书》有：“真卿立朝正色，刚而有礼，非公言直道，不萌于心。天下不以姓名称，而独曰鲁公。如李正己、田神功、董秦、侯希逸、王玄志等，皆真卿始招起之，后皆有功。善正、草书，笔力遒婉，世宝传之。贞元六年，敕书授勋五品正员官。开成初，又以曾孙弘式为同州参军。”^②“杨炎当国，以直不容，换太子少师，然犹领使。及卢杞，益不喜，改太子太师，并使罢之，数遣人问方镇所便，将出之。真卿往见杞，辞曰：‘先中丞传首平原，面流血，吾不敢以衣拭，亲舌舐之，公忍不见容乎！’杞矍然下拜，而衔恨切骨。

“李希烈陷汝州，杞乃建遣真卿：‘四方所信，若往谕之，可不劳师而定。’诏可，公卿皆失色。李勉以为失一元老，贻朝廷羞，密表固留。至河南，河南尹郑叔则以希烈反状明，劝不行，答曰：‘君命可避乎？’既见希烈，宣诏旨，希烈养子千余拔刃争进，诸将皆谩骂，将食之，真卿色不变。希烈以身捍，麾其众退，乃就馆。逼使上疏雪己，真卿不从。乃诈遣真卿兄子岷与从吏数辈

① 《汉书》卷五十六《董仲舒传第二十六》，第2523页。

② 《新唐书》卷一百四十四《列传第七十八·段彦》，第4861页。

继请，德宗不报。真卿每与诸子书，但戒严奉家庙，恤诸孤，讫无它语。希烈遣李元平说之，真卿叱曰：‘尔受国委任，不能致命，顾吾无兵戮汝，尚说我邪？’希烈大会其党，召真卿，使倡优斥侮朝廷。真卿怒曰：‘公，人臣，奈何如是？’拂衣去。希烈大惭。时朱滔、王武俊、田悦、李纳使者皆在坐，谓希烈曰：‘闻太师名德久矣，公欲建大号而太师至，求宰相孰先太师者？’真卿叱曰：‘若等闻颜常山否？吾兄也。禄山反，首举义师，后虽被执，诟贼不绝于口。吾年且八十，官太师，吾守吾节，死而后已，岂受若等胁邪！’诸贼失色。

“希烈乃拘真卿，守以甲士，掘方丈坎于廷，传将坑之，真卿见希烈曰：‘死生分矣，何多为！’张伯仪败，希烈令赍旌节首级示真卿，真卿恸哭投地。会其党周曾、康秀林等谋袭希烈，奉真卿为帅。事泄，曾死，乃拘送真卿蔡州。真卿度必死，乃作遗表、墓志、祭文，指寝室西壁下曰：‘此吾殡所也。’希烈僭称帝，使问仪式，对曰：‘老夫耄矣，曾掌国礼，所记诸侯朝觐耳！’兴元后，王师复振，贼虑变，遣将辛景臻、安华至其所，积薪于廷曰：‘不能屈节，当焚死。’真卿起赴火，景臻等遽止之。希烈弟希倩坐朱泚诛，希烈因发怒，使阉奴等害真卿，曰：‘有诏。’真卿再拜。奴曰：‘宜赐卿死。’曰：‘老臣无状，罪当死，然使人何日长安来？’奴曰：‘从大梁来。’骂曰：‘乃逆贼耳，何诏云！’遂缢杀之，年七十六。嗣曹王皋闻之，泣下，三军皆恸，因表其大节。淮、蔡平，子颖、硕护丧还，帝废朝五日，赠司徒，谥文忠，赙布帛米粟加等。”^①

以上是颜真卿死节唐室，杨万里认为刚损之处乃在于违背

^① 《新唐书》卷一百四十四《列传第七十八·段颜》，第4859—4861页。

中正之道，“不中不正，则骄心生”、“不刚不直，则谀臣进”。试看《鼎·六五》，杨万里说道：

然主鼎有二道，鼎实中则正，过中必溢。鼎铉刚，则举不刚必坠。主天下有二道，持盈以中正，则为天下之利。不中不正，则骄心生，明皇之季是也。用臣以刚直，则为天下之利。不刚不直，则谀臣进。元帝之贡、薛、韦、匡是也。^①

关于汉元帝，《汉书》有：“元帝多材艺，善史书。鼓琴瑟，吹洞箫，自度曲，被歌声，分判节度，穷极幼眇。少而好儒，及即位，征用儒生，委之以政，贡、薛、韦、匡迭为宰相。而上牵制文义，优游不断，孝宣之业衰焉。然宽弘尽下，出于恭俭，号令温雅，有古之风烈。”又“元帝好儒，贡禹、韦玄成、匡衡等相继为公卿”^②。

四、“内文明而外柔顺”

前面说过，《诚斋易传》提到文王之处最多，就因为“周公之为，万世之法也”。这里仅举几例：

文王之在岐山，内文明而外柔顺。召之，而至；幽之，而听。……故曰总干而山立，武王之志也；发扬蹈厉，太公之志也。^③

文王乃柔顺以事商，文王避之愈力，天下归之愈坚。^④

姜里能难文王，而不能伤文明于柔顺之圣。……高祖当项籍，光武遇寻邑，是已。……刘备闻迅雷失匕箸，

① 《诚斋易传》卷十三《鼎·六五》，第185—186页。

② 《汉书》卷九《元帝纪第九》，第298—299页。

③ 《诚斋易传》卷十二《升·九二》，第169页。

④ 《诚斋易传》卷十二《升·六四》，第169页。

托也。^①

关于“姜里能难文王”，《史记·周本纪》有：“崇侯虎谮西伯于殷纣曰：‘西伯积善累德，诸侯皆乡之，将不利于帝。’帝纣乃囚西伯于姜里。”^②关于“光武遇寻邑”，《后汉书》有：“三月，光武别与诸将徇昆阳、定陵、鄧，皆下之。多得牛、马、财物，谷数十万斛，转以馈宛下。莽闻阜赐死，汉帝立，大惧，遣大司徒王寻、大司空王邑将兵百万，其甲士四十二万人，五月，到颍川，复与严尤、陈茂合。”“光武将数千兵，徼之于阳光。诸将见寻、邑兵盛，反走，驰入昆阳，皆惶怖，忧念妻孥，欲散归诸城。光武议曰：‘今兵谷既少，而外寇强大，并力御之，功庶可立；如欲分散，势无俱全。且宛城未拔，不能相救，昆阳即破，一日之间，诸部亦灭矣。今不同心胆共举功名，反欲守妻子财物邪？’”^③关于“刘备闻迅雷失匕箸”，《三国志》有：“先主未出时，献帝舅车骑将军董承，辞受帝衣带中密诏，当诛曹公。先主未发。是时曹公从容谓先主曰：‘今天下英雄，唯使君与操耳。本初之徒，不足数也。’先主方食，失匕箸。《华阳国志》云：于时正当雷震，备因谓操曰：圣人云‘迅雷风烈必变’，良有以也。一震之威，乃可至于此也！遂与承及长水校尉种辑、将军吴子兰、王子服等同谋。会见使，未发。事觉，承等皆伏诛。”^④

周文王“内文明而外柔顺”是不算阴柔、谄佞的，尽管他对商纣开始是“召之，而至；幽之，而听”。他“柔顺以事商”，但心怀坦荡，坚信人文化成，坚信阴霾散尽总是阳光。故文王虽“柔”，亦放在《升·九二》的刚爻之中。在《升·六四》中，爻象

① 《诚斋易传》卷十四《震·彖》，第187页。

② 《史记》卷四《周本纪第四》，第116页。

③ 《后汉书》卷一上《光武帝纪第一上》，第5页。

④ 《三国志》卷三十二《蜀书·先主传第二》，第895页。

虽“柔”，“文王避之愈力，天下归之愈坚。”故刚又在其中矣。这才是“内文明而外柔顺”的真正含义，文明才是真正刚性的东西。杨万里借《周易》演绎文王的故事，无非是要我们恪守以仁为核心的仁学道义。

请看杨万里在《离·六二》中，又是如何说的？他说：

六二当文明之世，居大臣之位，而能以谦柔之德体中正之道，此其所以获甚大之吉，为一卦之盛也。周公、公孙硕肤以之。^①

《谦·九三》又说：

九三以一阳主五阴，禀刚阳之才，任天下之重，以有大勋劳于天下。劳而不谦，其劳必夺。谦而不诚，其盈必废。所以有终则吉也。万民服者，非服其劳也，服其劳而谦、谦而终也。大哉谦乎！大哉谦之有终乎！周公、公孙硕肤，上也。子仪功盖天下，而主不疑，其庶九乎？^②

从上面的话可知，周文王所谓“内文明而外柔顺”，是“能以谦柔之德体中正之道”。有人说功高能震主，而“子仪功盖天下，而主不疑”，为什么呢？原来，“万民服者，非服其劳也，服其劳而谦、谦而终也。大哉谦乎！大哉谦之有终乎！”

怎样才能像万世之范的周公一样，“动以天而无妄”、“虽柔犹刚也”。一如《无妄·初九》所说：

九本乾之体，初居震之始，所谓动以天者也。动以天而无妄，焉往而不吉、不得志哉？雷动于初，而不妄万物，一岁之盛福也。圣人动于初，而不妄万民，一世之盛福也。故伊尹戒太甲以谨厥初，周公戒成王以在厥初。然则高宗三年

① 《诚斋易传》卷八《离·六二》，第115页。

② 《诚斋易传》卷五《谦·九三》，第64页。

不言、威王三年不飞，何耶？非不动也，谨于初动也。是惟无动，动而得志矣。^①

关于“高宗三年不言”，《史记》有：“帝小乙崩，子帝武丁立。帝武丁即位，思复兴殷，而未得其佐。三年不言，政事决定于冢宰，以观国风。……帝武丁祭成汤，明日，有飞雉登鼎耳而鸣，《（正义）》音构。响，雉鸣也）……帝武丁崩，子帝祖庚立。祖己嘉武丁之以祥雉为德，立其庙为高宗，遂作高宗彤日及训。”^②《晋书》有：“《易》曰‘上古之世丧期无数’，《虞书》称‘三载四海遏密八音’，其后无文。至周公旦，乃称‘殷之高宗谅暗三年不言’。其传曰‘谅，信也；暗，默也’。”^③

关于“威王三年不飞”，《史记》有：“庄王即位三年，不出号令，日夜为乐，令国中曰：‘有敢谏者死无赦！’伍举入谏。庄王左抱郑姬，右抱越女，坐钟鼓之间。伍举曰：‘愿有进隐。’（集解‘隐，谓隐藏其意。’）曰：‘有鸟在于阜，三年不蜚不鸣，是何鸟也？’庄王曰：‘三年不蜚，蜚将冲天；三年不鸣，鸣将惊人。举退矣，吾知之矣。’居数月，淫益甚。大夫苏从乃入谏。王曰：‘若不闻令乎？’对曰：‘杀身以明君，臣之愿也。’于是乃罢淫乐，听政，所诛者数百人，所进者数百人，任伍举、苏从以政，国人大说。是岁灭庸。六年，伐宋，获五百乘。”^④《史记》还有：“齐威王之时喜隐（《索隐》：上许既反。喜，好也。喜隐谓好隐语）好为淫乐长夜之饮，沉湎不治，委政卿大夫。百官荒乱，诸侯并侵，国且危亡，在于旦暮，左右莫敢谏。淳于髡说之以隐曰：‘国中有大

① 《诚斋易传》卷七《无妄·初九》，第98页。

② 《史记》卷三《殷本纪第三》，第102—104页。

③ 《晋书》卷二十《志第十·礼中》，第620页。

④ 《史记》卷四十《楚世家第十》，第1700页。

鸟，止王之庭，三年不蜚又不鸣，不知此鸟何也？’王曰：‘此鸟不飞则已，一飞冲天；不鸣则已，一鸣惊人。’于是乃朝诸县令七十二人，赏一人，诛一人，奋兵而出。诸侯振（震）惊，皆还齐侵地。威行三十六年。语在《田完世家》中。”^①

《晋·六五》又说：

孰谓其柔而不立哉？大则如商高宗之不言，小则如齐威王之不鸣。《书》曰：柔而立。又曰：高明柔克。六五以之。失得勿恤，谓得与失皆勿忧恤。六五，离也。为日、为火，虽柔犹刚也。^②

“伊尹戒太甲”的故事，《史记》有：“帝太甲既立三年，不明，暴虐，不遵汤法，乱德，于是伊尹放之于桐宫。三年，伊尹摄行政当国，以朝诸侯。……帝太甲居桐宫三年，悔过自责，反善，于是伊尹乃迎帝太甲而授之政。帝太甲修德，诸侯咸归殷，百姓以宁。伊尹嘉之，乃作太甲训三篇，褒帝太甲，称太宗。”^③

“周公戒成王”的故事，《史记》有：“成王少，周初定天下，周公恐诸侯畔周，公乃摄行政当国。管叔、蔡叔群弟疑周公，与武庚作乱，畔周。周公奉成王命，伐诛武庚、管叔，放蔡叔。以微子开代殷后，国于宋。……初，管、蔡畔周，周公讨之，三年而毕定，故初作大诰，次作微子之命，……周公行政七年，成王长，周公反政成王，北面就群臣之位。”^④这是很感人的历史记载，尤其是“帝太甲居桐宫三年，悔过自责，反善，于是伊尹乃迎帝太甲而授之政”和最后“成王长，周公反政成王，北面就群臣之位”。为

① 《史记》卷一百二十六《滑稽列传第六十六》，第3197—3198页。

② 《诚斋易传》卷十《晋·六五》，第131页。

③ 《史记》卷三《殷本纪第三》，第99页。

④ 《史记》卷四《周本纪第三》，第132页。

了国家的利益、为了“百姓以宁”，二位大贤没有迷恋王权而是还政于朝。伊尹摄行政当国三年，周公行政七年，历史上有“伊周”并提，但是如果像“元帝之忧（优）柔不断，似至虚，似无思，而非也”^①。在《丰·初九》中，杨万里进一步指出：

禹稷当平世，君子之幸也。颜子当乱世，君子之不幸也。……故四老能从子房以安惠帝，而不能振惠帝之柔。刘更生、张猛、周堪能从望之以傅元帝，而不能开元帝之暗。诸君子岂不遇明盛之世哉？然明未久而昧生，盛未久而衰至。大则灾于而国，小则灾于而身。故汉再衰而望之死，惟子房四老幸免者，子房退而四老去也。^②

关于“禹稷当平世”，《史记》有：“问孔子曰：‘羿善射，奭^③荡舟，禹稷躬稼而有天下？’孔子弗答。《集解》马融曰：‘禹尽力于沟洫，稷播百谷，故曰“躬稼”也。禹及其身，稷及后世，皆王。括（南宫括字子容）意欲以禹稷比孔子，孔子谦，故不答。’”^④

关于“汉再衰而望之死”，《汉书》有：“冬，诏曰：‘国之将兴，尊师而重傅。故前将军望之傅朕八年，道以经书，厥功茂焉。其赐爵关内侯，食邑八百户，朝朔、望。’十二月，中书令弘恭、石显等谮望之，令自杀。”^⑤

汉惠帝（前195—188年），是汉高祖刘邦（前206—195年）后面的皇帝。关于“四老”，即商山四皓。《史记》有：“上欲废太子，立戚夫人子赵王如意。大臣多谏争，未能得坚决者也。吕后恐，不知所为。人或谓吕后曰：‘留侯善画计策，上信用之。’吕

① 《诚斋易传》卷九《咸·九五》，第119页。

② 《诚斋易传》卷十五《丰·初九》，第204页。

③ 奭：寒浞之子；寒浞：羿相也。

④ 《史记》卷六十七《仲尼弟子列传第七》，第2309页。

⑤ 《汉书》卷九《元帝纪第九》，第283页。

后乃使建成侯吕泽劫留侯，曰：‘君尝为上谋臣，今上欲易太子，君安得高枕而卧乎？’留侯曰：‘始上数在困急之中，幸用臣策。今天下安定，以爱欲易太子，骨肉之间，虽臣等百余人何益。’吕泽强要曰：‘为我画计。’留侯曰：‘此难以口舌争也。顾上有不能致者，天下有四人。四人者年老矣，皆以为上慢侮人，故逃匿山中，义不为汉臣。然上高此四人。今公诚能无爱金玉璧帛，令太子为书，卑辞安车，因使辩士固请，宜来。来，以为客，时时从入朝，令上见之，则必异而问之。问之，上知此四人贤，则一助也。’于是吕后令吕泽使人奉太子书，卑辞厚礼，迎此四人。四人至，客建成侯所。《索隐》：四人，四皓也，谓东园公、绮里季、夏黄公、角里先生。按：《陈留志》云‘园公姓庾，字宣明，居园中，因以为号。夏黄公姓崔名广，字少通，齐人，隐居夏里修道，故号曰夏黄公。角里先生，河内轵人，太伯之后，姓周名术，字元道，京师号曰霸上先生，一曰角里先生’。又孔安国祕记作‘角里’。此皆王劭据崔氏、周氏系谱及陶元亮四八目而为此说。”①

刘更生等皆为汉人，故元帝当为汉元帝。② 另，如果是指晋元帝，《诚斋易传》一般会加一个“晋”字。“禹稷当平世”注有：“括意欲以禹稷比孔子，孔子谦，故不答”。“禹稷当平世”，后面又接上“颜子当乱世”，杨万里在这里是以孔颜并提而进行对比。实际上，孔子亦当乱世。故孔子谦而不答，还不止一个“谦”。然四老从张良，刘更生等从萧望之既遇“明盛之世”，却“明未久而昧生，盛未久而衰至”，一能免、一身死，何也？由“内文明而外柔顺”，效周公能进、退也。

① 《史记》卷五十五《留侯世家第二十五》，第2044—2045页。

② 《诚斋易传》中的《需·九五》、《震·六五》、《未济·六五》均提到晋元帝，晋元帝亦为弱帝。

难能可贵的是,杨万里还提出操谦柔之德不是凭空而来,他借阐发《履·初九》指出:

必有平生雅素之学,然后可以有行。故往而无咎,何也?非利其身也,行其志也。无其素而欲行,欺也。不于其志而于其身,污也。故古者学而后行,后世行而后学。颜子陋巷之禹稷,仲舒下帷之伊吕,孔明草庐之管乐,不如是不为素履。愿,志愿也。^①

这里,杨万里引入史证“颜子陋巷之禹稷,仲舒下帷之伊吕,孔明草庐之管乐”,前面说过“以禹稷比孔子”,此处,杨万里说“颜子陋巷之禹稷”,又是孔颜相提并论,而作为“首群儒”的董仲舒则是“下帷之伊吕”^②,孔明则为“草庐之管乐”。^③禹稷皆圣王,现拿出孔子与之相比,自是不同。伊吕、管乐皆出将入相之贤能,拿通儒术的董仲舒、孔明与之相比拟,也是不同,但都能说明问题。当然,孔明也做了丞相。然孔颜为精神之升,其位与圣王同,而孔明则升同位同,亦中国智慧的化身。

于是,杨万里在《升·元亨》又进一步说:

有位之升,有德之升,升位则足以行道,升德则足以进道。又曰:升之道必由大人,故升于位,由王公。升于德,由圣贤。又曰:升位而见大人,故无附丽小人之失。升德而见大人,则日入于君子之涂。……然舜大人也,能升禹稷。纣

① 《诚斋易传》卷三《履·初九》,第44—45页。

② 伊吕:伊尹、吕望。伊尹为商朝的开国功臣,助商汤灭了夏桀。吕望即周朝的开国功臣姜子牙,助周武王灭了商纣。均为国相。

③ 管乐:管仲、乐毅。管仲帮助齐桓公完成霸业,为国相。乐毅,战国时燕将,燕昭王时任亚卿。燕昭王二十八年(前284年),率军击破齐国,先后攻下70多城,因功封于昌国(今山东淄博市东南),号昌国君。燕惠王即位中齐反间计改用骑劫为将,他出奔赵国,后死在赵国。

亦大人也，能升飞廉。孔子大人也，能升颜子。荀子亦大人也，能升李斯。四者之升，必有所分矣。君子之求升者谨之。^①

对宋代那偏安一隅、又熙熙攘攘而人来利往的社会，尤其对那些往来钻营、又持高位而不思为民之辈，杨万里深恶痛绝。因此，他指出：“有位之升，有德之升，升位则足以行道，升德则足以进道。”这是升的本然之理，而“又曰：升位而见大人，故无附丽小人之失。升德而见大人，则日入于君子之涂”。只要你不附丽小人，也是升的本然之理。这个本然之理也就是正当的顺巽之理，可是，如果“巽在床下”，则为：

九二在下而卑，故为“巽在床下”。上九在上而高，亦为“巽在床下”，何也？上九巽之极，过于顺者也。在上而过于顺，何异于在下之卑而顺。然上九之巽与九二同，而九二则吉无咎，上九则凶。何也？九二中正之顺，上九奸邪之顺也。何以知上九奸邪之顺也？上九位极乎人臣，身极乎崇高，爱其所有之富贵权势，而患失之心生。故必极其巽顺阿谀，以保其所有。不知顺愈过，而身愈危也。故小则丧其资用，大则丧其权势。虽正亦凶，况不正乎？李斯忧蒙恬之代其相，则顺赵高废立之邪谋；惧失其爵禄而求容，则顺二世之欲，而劝之以逸乐。将以顺易位而以位易宗。故司马迁论之曰：“持爵禄之重，阿顺苟合”。可谓洞见其肺肝矣！^②

可见，杨万里讲柔、顺，不是教人一味巽顺。如果“巽在床下”了，尤其是“上九位极乎人臣，身极乎崇高”之辈，则要带来亡国之祸，如李斯、赵高之流。对此，杨万里借司马迁之论，怒而

① 《诚斋易传》卷十二《升·元亨》，第168页。

② 《诚斋易传》卷十五《巽·上九》，第215页。

斥之：“‘持爵禄之重，阿顺苟合’。可谓洞见其肺肝矣！”在《升·元亨》中，杨万里也提到了李斯，《诚斋易传》传主就是这样通过“以史证易”的史例作为结点来阐发他的哲学思想的。杨万里没有“三百八十四爻，说三百八十四事”，因为他的易传里有很多重复运用的史例。他是借这些史例来作为联结他理论的单元，又使这些理论更向现实靠近，因此，也就把自己同唯理论的儒理宗区别了开来。

也就是说，与儒理宗的区别不仅限于治易的方法上，其理论指归上虽然同“以孔孟为井”，但实质上是不同的。下面这段话是能说明问题的：一能说明史事、儒理二宗同以孔孟原则为其理论指归，二与义理派第三大宗——“老庄宗”划清了界限。即：史事宗与儒理宗其理论指归不同不仅在于治易方法不一，不同之处更在于：史事宗看重此岸的实（即认定儒学的实践指向），儒理宗看重彼岸超验的理（即认定儒学的伦理指向），老庄宗则看重彼岸超验的“无”（即认定道家的本体指向）。

下面我们看看《诚斋易传·井》是如何说的：

人非水不生活，水非井不甘洁。然井德盛而功艰，何也？求与嗇两忘，德也。惠与怨两消，功也。有迁邑以就井，无迁井以就邑。井何求焉？不为汲者丧而虚，不为不汲者得而盈。井何嗇焉？汲而往者，其欲充。汲而来者，其望切。愈养而愈不穷，井何惠焉。汲者之力有强弱，则绠有入而未出。瓶有系而不反，井何怨焉？尧舜之世，以禹稷为井。春秋战国之世，以孔孟为井。然禹稷能济天下之饥溺，而孔孟不能者，德盛而功艰也。^①

^① 《诚斋易传》卷十三《井》，第175页。

应该说，井有位，也有德，亦有才。“人非水不生活，水非井不甘洁”，位也。井活一姓人，大到一个邦邑，才也。“求”与“惠”以出，“畜”与“怨”以入，井何言哉？德也。“然井德盛而功艰，何也？”是孔孟仅仅不能济天下之饥溺吗？为回答这个问题，杨万里在《井·九三》中又说：

井何恻焉？井不自恻，而人之行而过者恻之。井不求上之我烛，而人为之求其明者以烛之。此作易者所以为井叹也。非为井叹也，为有才德之君子不见用于上者叹也。非为君子之不见用者叹也，井一用，一邑受其福。君子一用，天下受其福。有美井，无善汲，则如无井。有君子，无明王，则如无贤。仲尼曰：明王不兴，天下孰能宗予？

史事宗虽与儒理宗同“以孔孟为井”，但杨万里给我们提出了一个关于儒理应用的效用问题。比如，你若碰不上明王，有才就不见用，就看不见贤人。一旦见用，“一邑受其福”，甚至“天下受其福”。至于怎样与老庄宗划清界限，我们看王弼的《周易略例序》的说法：“八象穷天地之情，六位备刚柔之体，言大道之妙有一阴一阳，论圣人之范围显仁藏用，实三元之胎祖，鼓舞财成，为万有之著数。知来藏往，是以孔子三绝未臻枢奥。”从王弼的话中可知，他是不看重儒理，在他的整个《周易注》中很少提及孔子，更没有“以孔孟为井”的话。另外，我们还可得知：刚柔、阴阳各宗都谈，其区别不在这里，关键在于其理论指归。

至于怎样看待德、位、才？还有一个此岸的标准。应该说，有时候标准和效用又是合二而一的东西。杨万里在《丰·六二》中就谈道：

六五柔暗之君也，无上六犹暗也，况加之以上六乎？其陆贽事德宗之事。德宗根于柔暗之资，而力为强明之

迹。……德宗强不足以折卢杞^①，而以刻薄为强，明不足以察延龄，而以猜忌为明。故怒公辅，疑萧复，仇陆贄。……故梁州之行，求贄不得而帝泣，贄不以为己悦；忠州之贬，终其身而不还，贄不以为己凶。^②

关于“陆贄事德宗之事”，《新唐书》有：“始，贄入翰林，年尚少，以材幸，天子常以辈行呼而不名。在奉天，朝夕进见，然小心精洁，未尝有过，由是帝亲倚，至解衣衣之，同类莫敢望。虽外有宰相主大议，而贄常居中参裁可否，时号‘内相’。尝为帝言：‘今盗遍天下，宜痛自咎悔，以感人心。昔成汤罪己以兴，楚昭王出奔，以一言善复国。陛下诚不吝改过，以言谢天下，使臣持笔亡所忌，庶叛者革心。’帝从之。故奉天所下制书，虽武人悍卒无不感动流涕。后李抱真入朝，为帝言：‘陛下在奉天、山南时，敕令至山东，士卒闻者皆感泣思奋。臣是时知贼不足平。’议者谓兴元戡难功，虽爪牙宣力，盖贄有助焉。狩山南也，道险涩，与从官相失，夜召贄不得，帝惊且泣，诏军中得贄者赏千金。久之，上谒，帝喜见颜间，自太子以下皆贺。及辅政，不敢自顾重，事有可否必言之，所言皆剖拂帝短，恳到深切。或规其太过者，对曰：‘吾上不负天子，下不负所学，皇它恤乎？’既放荒远，常阖户，人不识其面。又避谤不著书，地苦瘴疠，只为《今古集验方》五十篇示乡人云。贄曰：德宗之不亡，顾不幸哉！在危难时听贄谋，及已平，追仇尽言，怫然以谗幸逐，犹弃梗。至延龄辈，则宠任磐

① 《新唐书》：“帝尝从容言：‘卢杞清介敢言，然少学，不能广朕以古道，人皆指其奸而朕不觉也。’对曰：‘陛下能觉杞之恶，安致建中祸邪？李揆和蕃，颜真卿使希烈，其害旧德多矣。又杨炎罪不至死，杞挤陷之，而相关播。怀光立功，逼使其叛。此欺天也。’”见《新唐书》卷一百三十《列传第六十四·房张李》，第4637页。

② 《诚斋易传》卷十五《丰·六二》，第205页。

桓,不移如山,昏佞之相济也。世言贽白罢翰林,以为与吴通玄兄弟争宠,竇参之死,贽漏其言,非也。夫君子小人不两进,邪谄得君则正士危,何可訾耶?观贽论谏数十百篇,讥陈时病,皆本仁义,可为后世法,炳炳如丹,帝所用才十一。唐祚不竟,惜哉!”^①

前面本书说过,唐德宗是位强明自任的皇帝,他看上去德、位、才全具。九五之尊,位极也;“为强明之迹”,才也;有陆贽事之,德也。然“强不足以折卢杞”,“明不足以察延龄”。因为他的“柔暗之资”“以刻薄为强”、“以猜忌为明”,一碰上为政的效用和标准,就全露了馅。杨万里提过多次的汉元帝也是一个例子,杨万里在《诚斋易传》一开头就提示我们:“亡汉不以成哀而以孝元”。《汉书》有:

孝元皇帝,宣帝太子也。母曰共哀许皇后,宣帝微时生民间。年二岁,宣帝即位。八岁,立为太子。壮大,柔仁好儒。见宣帝所用多文法吏,以刑名绳下,大臣杨惲、盖宽饶等坐刺讥辞语为罪而诛,尝侍燕从容言:“陛下持刑太深,宜用儒生。”宣帝作色曰:“汉家自有制度,本以霸王道杂之,奈何纯任德教,用周政乎!且俗儒不达时宜,好是古非今,使人眩于名实,不知所守,何足委任?”乃叹曰:“乱我家者,太子也!”由是疏太子而爱淮阳王,曰:“淮阳王明察好法,宜为吾子。”而王母张婕妤尤幸。上有意欲用淮阳王代太子,然以少依许氏,俱从微起,故终不背焉。^②

唐德宗的外刚内弱、汉元帝的暗弱好儒,都是和大臣犯的一样的毛病,“巽在床下”,正不当位。真正的“内文明外柔顺”是周公

① 《新唐书》卷一百四十八《列传第八十二·陆贽》,第4931—4932页。

② 《汉书》卷九《元帝纪第九》,第277页。

吐哺，天下归心。所以，他又回到易之道的柔理问题。在《旅·六二》中，杨万里谈道：

晋文公之奔也，见秦伯则拜，见野人亦拜，不曰柔顺以下人乎？……故至楚，楚飧之，楚送之；至齐秦，齐秦妻子，秦纳而归之。^①

对晋文公，《史记》有：“太史公曰：晋文公，古所谓明君也，亡居外十九年，至困约，及即位而行赏，尚忘介子推，况骄主乎？灵公既弑，其后成、景致严，至厉大刻，大夫惧诛，祸作。悼公以后日衰，六卿专权。故君道之御其臣下。固不易哉！”^②“晋文公重耳，晋献公之子也。自少好士，年十七，有贤士五人：曰赵衰；狐偃咎犯，文公舅也；贾佗；先轸；魏武子。自献公为太子时，重耳固已成人矣。献公即位，重耳年二十一。献公十三年，以骊姬故，重耳备蒲城守秦。献公二十一年，献公杀太子申生，骊姬谗之，恐，不辞献公而守蒲城。献公二十二年，献公使宦者履鞮（索隐：即《左传》之勃鞮，亦曰寺人披也）趣杀重耳。重耳逾垣，宦者逐斩其衣袂。重耳遂奔狄。狄，其母国也。是时，重耳年四十三。从此五士，其余不名者数十人，至狄。”^③“夫晋文公亲其仇，强霸诸侯；齐桓公用其仇，而一匡天下。”^④

杨万里在《庸言》中指出像“晋文公之奔”的君之旅问题：

或问：程子说《易》，谓“五，君位也。唯《旅》之六五独不取君义，盖君无旅也”。信乎？杨子曰：流于汾，出居于郑，在乾侯，孙于越，旅也。幸蜀、幸奉，天亦旅也。^⑤

① 《诚斋易传》卷十五《旅·六二》，第209页。

② 《史记》卷三十九《晋世家第九》，第1687—1688页。

③ 同上书，第1656页。

④ 《史记》卷八十三《鲁仲连邹阳列传第二十三》，第2475页。

⑤ 《诚斋集》卷九十二《庸言一》，第214页。

“流于汾”：“桓公三年，春，曲沃武公伐翼，次于阍庭。韩万御戎；梁弘为右。逐翼侯于汾隰，殄絪而止，夜获之，及栾共叔。”①

“出居于郑”：“冬，王使来告难，曰：‘不谷不德，得罪于母弟之宠子带，鄙在郑地泛，敢告叔父。’臧文仲对曰：‘天子蒙尘于外，敢不奔问官守？’王使简师告于晋，使左鄢父告于秦。天子无出，书曰‘天王出居于郑’，辟母弟之难也。天子凶服、降名，礼也。”②

“在乾侯”：“昭公三十年春，王正月，公在乾侯。”③

“孙于越”：“文子使王孙齐私于皋如，曰：‘子将大灭卫乎？抑纳君而已乎？’皋如曰：‘寡君之命无他，纳卫君而已。’文子致众而问焉，曰：‘君以蛮夷伐国，国几亡矣，请纳之。’众曰：‘勿纳。’曰：‘弥牟亡而有益，请自北门出。’众曰：‘勿出。’重赂越人，申开守陴而纳公，公不敢入。师还。立悼公，南氏相之。以城鉏与越人。公曰：‘期则为此。’令苟有怨于夫人者报之。司徒期聘于越，公攻而夺之币。期告王，王命取之，期以众取之。公怒，杀期之甥之为太子者，遂卒于越。”④

“幸蜀、幸奉”：“幸蜀”是指唐僖宗（公元862—888年，其中873—888年在位）。黄巢攻下洛阳，他与宦官田令孜逃至蜀中。

① 《左传》（桓公·传三·一），第97—98页。

② 《春秋左传注》（僖公·传二四·五），第427—428页。

③ [清]阮元校刻：《春秋公羊传》卷二十四（昭公·经三十·一），中华书局1982年版，第136页。

又《疏》云：“公在楚……昭公运溃，无尺寸之土可居，远在他邦。”同上。

又《春秋公羊传》卷二十四（经三二·六）有：“十有二月，己未，公薨于乾侯。”

《春秋公羊传》卷二十四（昭公·经三十·一），第138页。

④ 《春秋左传注》（哀公·传二六·一），第1728—1729页。

“幸奉”是指唐德宗在建中四年(公元783年),泾原兵在京师哗变,仓皇逃往奉天(今陕西乾县)。

去国离家,王者蒙尘,是为一腔天恨。《旅·上九》又说:

上九,亦王者之蒙尘,终于旅而不归其国者也。位一卦之上,居离体之极,恃其高亢,而肆其刚强,至于失高位而为旅人,自取之也。既毁其家,如鸟焚巢。又辱其身,如先笑后恟。又失其大物,如丧牛而甚易。此晋末帝信景延广之言,挑契丹之敌,至于覆宗祀、迁虏庭而亡天下与?凶孰大焉?然则有天下者,高亢可恃,刚强可肆乎?尧之恭逊,舜之温恭,汤之宽仁,文王之徽柔,武王之容德,高祖之豁达、大度,光武之柔理天下,此帝王之盛德也。初二三四皆言旅,而不言旅人,在旅而非旅人也,有归其居之义焉。上九独言旅人,则在高位之时,已有终身旅人之理矣。惟六五当旅之时,而不言旅,非不言也,不忍言也。^①故没其辞于爻,而列其爻于卦,始乎旅而非旅,终乎归而为王也。故六五独不言旅,所以有王者无外之大义也。上九高亢,如鸟高飞,故象之以鸟。离之极,故象之以焚。牛,大物也。牛,天下之象,终莫之闻。高亢自信,不闻其过也。或曰,公卿大夫士民有旅,固也。王者亦有旅,圣人虑患,不亦甚乎?曰:王者有旅,非甚也。求为旅而不可得,斯甚矣。卫庄公示戎州人以璧而不受,胡亥请为黔首而不许。旅何可得与?^②

“晋末帝信景延广之言,挑契丹之敌,至于覆宗祀、迁虏庭而亡

① 《庸言一》有:“程子谓‘君无旅’,何也?曰:是故作《易》者与说易者之所讳,曰:非讳也,不忍言也。”《诚斋集》卷九十二《庸言一》,第213页。

② 《诚斋易传》卷十五《旅·上九》,第211页。

天下与”：“《五代史补》：少主之嗣位也，契丹以不俟命而擅立；又，景延广辱其使。契丹怒，举国南侵。以驸马都尉杜重威等领驾下精兵甲，御之于中流渡桥。既而契丹之众已深入，而重威等奏报未到朝廷。时桑维翰罢相，为开封府尹，谓僚佐曰：‘事急矣，非大臣钳口之时。’乃叩内阁求见，欲请车驾亲征，以固将士之心。而少主方在后苑调鹰，至暮竟不召。维翰退而叹曰：‘国家陆危如此，草泽逋客亦宜下问，况大臣求见而不召耶！事亦可知矣。’未几，杜重威之徒降于契丹，少主遂北迁。史臣曰：少帝以中人之才，嗣将坠之业，属上天不祐，仍岁大饥，尚或绝强敌之欢盟，鄙辅臣之谋略。奢淫自纵，谓有泰山之安；委托非人，坐受平阳之辱。族行万里，身老穷荒。自古亡国之丑者，无如帝之甚也。千载之后，其如耻何，伤哉！”^①

“光武之柔理天下，此帝王之盛德也”：“甲申，幸章陵。修园庙，祠旧宅，观田庐，置酒作乐，赏赐。时，宗室诸母因酣悦，相与语曰：‘文叔少时谨信，与人不款曲，唯直柔耳。今乃能如此！’帝闻之，大笑曰：‘吾理天下，亦欲以柔道行之。’乃悉为舂陵宗室起祠堂。有五凤凰见于颍川之郟县。”^②

“卫庄公示戎州人以璧而不受”：“冬，十月，晋复伐卫，入其郛，将入城。简子曰：止，叔向有言曰：‘怙乱灭国者无后。’卫人出庄公而与晋平。晋立襄公之孙般师而还。十一月，卫侯自鄆入，般师出。初，公登城以望，见戎州。问之，以告。公曰：‘我，姬姓也，何戎之有焉？’翦之。公使匠久。公欲逐石圃，未及而难作。辛巳，石圃因匠氏攻公。公阖门而请，弗许。逾于北方而

① [宋]薛居正等：《旧五代史》卷八十五《晋书十一·少帝纪五》，中华书局1982年版，第1129页。

② 《后汉书》卷一下《光武帝纪第一下》，第68—69页。

队，折股。戎州人攻之，太子疾、公子青逾从公，戎州人杀之。公入于戎州己氏。初，公自城上见己氏之妻发美，使髡之，以为吕姜髡。既入焉，而示之璧，曰：‘活我，吾与女璧。’己氏曰：‘杀女，璧其焉往？’遂杀之，而取其璧。卫人复公孙般师而立之。十二月，齐人伐卫，卫人请平，立公子起，执般师以归，舍诸潞。”^①

“胡亥请为黔首而不许”：胡亥，秦二世；黔首，平民。《史记》有：“阎乐前即二世数曰：‘足下骄恣，诛杀无道，天下共畔足下，足下其自为计。’二世曰：‘丞相可得见否？’乐曰：‘不可。’二世曰：‘吾原得一郡为王。’弗许。又曰：‘原为万户侯。’弗许。曰：‘原与妻子为黔首，比诸公子。’阎乐曰：‘臣受命于丞相，为天下诛足下，足下虽多言，臣不敢报。’麾其兵进。二世自杀。”^②

王者蒙尘，去国离家，有的还身首异处，是亦悲也。然亦有：

少康逃虞思之圃，宣王匿召公之家，是亦旅也。……故有德，则少康、宣王，自旅人而为天子。无德，则太康、厉王，自天子而为旅人。有天下者，可不惧乎？^③

少康，传说中夏国王，姒姓，相之子，寒浞攻杀相后，少康生在母家有仍氏，后为有仍氏牧正，又逃奔有虞氏为庖正，有田一成（即方十里），有众一旅（即五百人）。后得同姓部落有鬲氏帮助，攻杀寒浞，恢复夏代统治，旧史家称“少康中兴”。周宣王（前827—782年在位）《晋书》有：“昔少康之隆，夏训以为美谈；宣王中兴，周诗以为休咏。”^④

① 《春秋左传注》（哀公·传十七·五），第1710—1711页。

② 《史记》卷六《秦始皇本纪第六》，第274页。

③ 《诚斋易传》卷十五《旅·六五》，第210—211页。

④ 《晋书》卷六《帝纪第六·元帝明帝》，第147页。

关于“昔少康之隆，夏训以为美谈”，《左传·襄公》有：“夏训有之曰：‘有穷后羿。’公曰：‘后羿何如？’对曰：‘昔有夏之方衰也，后羿自鉏迁于穷石，因夏民以代夏政。恃其射也，不修民事，而淫于原兽，弃武罗、伯因、熊髡、龙圉，而用寒浞。寒浞，伯明氏之谗子弟也，伯明后寒弃之，夷羿收之，信而使之，以为己相。浞行媚于内而施赂于外，愚弄其民而虞羿于田。树之诈慝，以取其国家，外内咸服。羿犹不悛，将归自田，家众杀而烹之，以食其子，其子不忍食诸，死于穷门。靡奔有鬲氏。浞因羿室，生浇及豷，恃其谗慝诈伪而不德于民，使浇用师，灭斟灌及斟寻氏。处浇于过，处豷于戈。靡自有鬲氏，收二国之烬，以灭浞而立少康。少康灭浇于过，后杼灭豷于戈，有穷由是遂亡，失人故也。”①

关于“宣王中兴，周诗以为休咏”，《晋书》有：“惟周室大坏，宣王中兴，四夷交侵，救急朝夕，然后命召穆公征淮夷。故其诗曰‘徐方不回，王曰旋归’，宰相不得久在外也。”②

《旅·六五》又说：

有文明之德，居至尊之位，而牧之以谦柔，如射文明之羽而不再发，言发无不中也。此其所以下得乎人之誉，上得乎天之命，自旅寓而复归其天下国家与。“矢其文德”，宣之文也。“明明天子”③，宣之明也。“侧身修行”，宣之谦

① 《春秋左传注》（襄公·传四·七），第936—938页。

② 《晋书》卷五十《列传第二十·曹志庾峻（子珉改）郭象庾纯（子舅）秦秀》，第1403页。

③ “矢其文德”，“明明天子”都是《大雅·江汉》中的诗。原句是：“明明天子，令闻不已；矢其文德，洽此四国。”见程俊英：《诗经译注》，上海古籍出版社1985年版，第604页。

柔也。《小雅》美之，则《鸿雁》、《庭燎》^①。《大雅》美之，则《云汉》、《崧高》。至《烝民》、《韩奕》，则又美之。《江汉》、《常武》^②，则又美之。^③民誉不盛矣乎？“天监有周，……保兹天子”^④。咏于诗，上天佑之。为生贤佐，载于传。天命不隆矣乎？其中兴也，孰御焉？^⑤

以上是歌颂周宣王的话，尤赞其“有文明之德”，后面又加了个“文明”，所谓“射文明之羽而不再发，言发无不中”。“文明”，在这里得到了较好的训释。就周宣王的“文明”而言，就是“矢其文德”^⑥、“明明天子”^⑦。“文明”二字在今人看来，很平常。在人文蒙发年代，却有非同寻常的意义。我们先人有了这个文明的理念，我华夏民族才起了优先发轫的作用，并得以立于世界民族之林。在君权神授的年代，君王之怀主文明就至关重要。而且，文明之德性要与谦柔之牧相结合，才能“下得乎人之誉，上得乎天之命，自旅寓而复归其天下国家与”。周宣王（前827—782年在位）前后的几位王都是不成器的王：前有周厉王（前878—828年），后有周幽王（前781—771年）、周平王（公元

① 《鸿雁》、《庭燎》是《小雅》中的篇章。

② 《云汉》、《崧高》、《烝民》、《韩奕》、《江汉》、《常武》是《大雅》中的篇章。

③ 此是《诗经》赞誉周宣王的话，即上文杨万里提到的“宣王中兴，周诗以为休咏”的内容。

④ “天监有周，……保兹天子”是《大雅·烝民》中的诗。原句是：“天生烝民，有物有则。民之秉彝，好是懿德。天监有周，昭假于下。保兹天子，生仲山甫。”《诗经译注》，第591—592页。

⑤ 《诚斋易传》卷十五《旅·六五》，第210—211页。

⑥ “矢其文德”：矢，通“施”，即施行。按程俊英先生的译释，“矢其文德”就是“施行德政惠万民”。《诗经译注》，第604页。

⑦ “明明天子”：明明，犹勉勉，勤勉。按程俊英先生的译释，“明明天子”就是“勤勉不倦周天子”。《诗经译注》，第604页。

770—720年)。杨万里在《未济·六五》又特地提到了周平王，因为“内文明而外柔顺”绝不是暗弱，所以杨万里又旧话重提：

六五逢未济之世，为济难之主，而应之以阴柔之才，宜其如周平王、晋元帝之弱也。……其汤武、高帝之创业，少康、宣王、光武之中兴事邪？^①

关于周平王，在位时，发生了东迁洛阳的事，是为东周开始。《史记》有：“于是诸侯乃即申侯而共立故幽王太子宜臼，是为平王，以奉周祀。……平王立，东迁于雒邑（正义即王城也。平王以前号东都，至敬王以后及战国为西周也）。辟戎寇。平王之时，周室衰微，诸侯强并弱，齐、楚、秦、晋始大，政由方伯。（集解周礼曰：‘九命作伯。’郑众云：‘长诸侯为方伯。’）”^②

晋元帝（公元318—322年在位），是为东晋始。关于晋元帝，《晋书》有：“史臣曰：晋氏不虞，自中流外，五胡扛鼎，七庙隳尊，滔天方驾，则民怀其旧德者矣。昔光武以数郡加名，元皇以一州临极，岂武宣余化犹畅于琅邪，文景垂仁传芳于南顿，所谓后乎天时，先诸人事者也。驰章献号，高盖成阴，星斗呈祥，金陵表庆。陶士行拥三州之旅，郢外以安；王茂弘为分陕之计，江东可立。或高旌未拂，而遐心斯偃，回首朝阳，仰希乾栋，帝犹六让不居，七辞而不免也。布帟练帷，详刑简化，抑扬前轨，光启中兴。古首私家不蓄甲兵，大臣不为威福，王之常制，以训股肱。中宗失驭强臣，自亡齐斧，两京胡羯，风埃相望。虽复六月之驾无闻，而鸿雁之歌方远，享国无几，哀哉！”^③

另，在《睽·六三》中，杨万里又指出：

① 《诚斋易传》卷十六《未济·六五》，第240—243页。

② 《史记》卷四《周本纪第四》，第149页。

③ 《晋书》卷六《帝纪第六·元帝、明帝》，第158页。

子产相郑之初，驷良方争，南皙相攻。子产谓子皮曰：“国小族大，不可为也。”有欲攻子产者，欲杀子产者。而子产能焚谤书，赂伯石，以和柔调伏之，子皮、子太叔又力主之。郑遂以治。^①

关于“驷良方争，南皙相攻”，《左传·襄公》有：“子产相郑伯以如晋，叔向问郑国之政焉。对曰：‘吾得见与否，在此岁也。驷、良方争，未知所成。若有所成，吾得见，乃可知也。’叔向曰：‘不既和矣乎？’对曰：‘伯有侈而愎，子皙好在人上，莫能相下也。虽其和也，犹相积恶也，恶至无日矣。’”^②

关于“子产能焚谤书”，《左传·襄公》有：“子孔当国，为载书，以位序、听政辟。大夫、诸司、门子弗顺，将诛之。子产止之，请为之焚书。子孔不可，曰：‘为书以定国，众怒而焚之，是众为政也，国不亦难乎？’子产曰：‘众怒难犯，专欲难成，合二难以安国，危之道也。不如焚书以安众，子得所欲，众亦得安，不亦可乎？专欲无成，犯众兴祸，子必从之！’乃焚书于仓门之外，众而后定。”^③

子产（？—前 522 年），即公孙侨，春秋郑大夫。郑简公十二年（前 554 年）为卿，二十三年（前 543 年）执政。实行改革，整顿田地疆界和沟洫，有利于农业生产。后又创立按“丘”征“赋”制度，把“刑书”（法律条文）铸在鼎上公布，不毁乡校，以听取国人意见。这些改革给郑国带来了新气象。他还提出“天道远，人道迩，非所及也”的命题，反对当时某些迷信活动。柄国四十余年，晋楚不能加兵。将卒，语子大叔曰：吾死，汝必为

① 《诚斋易传》卷十《睽·六三》，第 141 页。

② 《春秋左传注》（襄公·经三十·二），第 1170 页。

③ 《春秋左传注》（襄公·传十·九），第 981 页。

政。唯有德者能以宽服民，其次莫如猛。夫火烈，民望而畏之，故鲜死焉。水懦弱，民狎而玩之，则多死焉。故宽难。孔子闻之，出涕曰：古之遗爱也。

关于“天道远，人道迩，非所及也”，《左传·昭公》有：“夏，五月，火始昏见。丙子，风。梓慎曰：‘是谓融风，火之始也；七日，其火作乎！’戊寅，风甚。壬午，大甚。宋、卫、陈、郑皆火。梓慎登大庭氏之库以望之，曰：‘宋、卫、陈、郑也。’数日皆来告火。裨灶曰：‘不用吾言，郑又将火。’郑人请用之，子产不可。子大叔曰：‘宝以保民也，若有火，国几亡。可以救亡，子何爱焉？’子产曰：‘天道远，人道迩，非所及也，何以知之？灶焉知天道？是亦多言矣，岂不或信？’遂不与。亦不复火。”^①

关于“语子大叔”，《左传·襄公》有：“晋程郑卒，子产始知然明，问为政焉。对曰：‘视民如子。见不仁者诛之，如鹰鹯之逐鸟雀也。’子产喜，以语子大叔，且曰：‘他日，吾见蔑之面而已，今吾见其心矣。’子大叔问政于子产。子产曰：‘政如农功，日夜思之，思其始而成其终。朝夕而行之，行无越思。如农之有畔，其过鲜矣。’”^②

关于“孔子闻之，出涕曰：古之遗爱也”，《史记》有：“声公五年，郑相子产卒，《正义》括地志云：‘子产墓在新郑县西南三十五里’。酈道元注水经云‘子产墓在潁水上，累石为方坟，坟东北向郑城，杜预云言不忘本’。郑人皆哭泣，悲之如亡亲戚。子产者，郑成公少子也。为人仁爱人，事君忠厚。孔子尝过郑，与子产如兄弟云。及闻子产死，孔子为泣曰：‘古之遗爱也！’”^③

① 《春秋左传注》（昭公·经十八·三），第1394—1395页。

② 《春秋左传注》（襄公·传二五·十四），第1108页。

③ 《史记》卷四十二《郑世家第十二》，第1775页。

总之,通过《睽·六三》那段话,我们得知:杨万里在这里给我们提出了柔弱及柔暗与和柔及明柔的区别。“六五,离也。为日,为火,虽柔犹刚也。”^①这是《诚斋易传·晋·六五》的一句话,《晋》卦象为:(䷢)坤下离上。《大有》象为:(䷍)乾下离上。故杨万里在《大有·象》中又说:“离为火,为日。卦之德有日之明,今也处明不以盈而以虚。”^②两卦相加,正好是“虽柔犹刚”,“处明不以盈而以虚”,又刚好是“内文明而外柔顺”的卦象含义。

① 《诚斋易传》卷十《晋·六五》,第131页。

② 《诚斋易传》卷四《大有·象》,第58页。

以史证易
杨万里易学哲学研究

156

第六章

杨万里哲学的发端

诗人出身的杨万里进到哲学领域,是借助《易》学这门宋代显学的。杨万里由“文士”进入易学领域已非偶然,“以史证易”在杨万里易学中成为改造《周易》,并使之脱巫的主要手段,做法在于变卜筮预设史实论证,对朱熹认为的易为“空底物事”进行了充实。通过“以史证易”(或谓之史易置换)《诚斋易传》为我们提供了一套动态的易学范式,导出的是“治国平天下”的大道理与切近百姓日用的人间世。

杨万里易学亦遵循“易以道阴阳”、刚柔相应等易学常规路子,杨万里治易亦先象后史、以史道阴阳、以史述刚柔等,从而让历史的个案充斥在《周易》卦象、爻位、时中的各个方面,就使原本卜筮的《周易》活泛起来,以达到变卜筮设教为以史设教的目的。杨万里利用宋以前的所有历史对《周易》进行参证,在建立起了“举一反三,其政无遗典”的^①史易体系的同时亦建立起了他的以气为本的哲学体系和一套政治哲学系统。

德、位、才问题是倾注了杨万里易学关心的一个核心问题,也是杨万里“史论即政论”的政治哲学的核心话题之一。在杨

^① 《诚斋集》卷一百五《尺牍·答临江王守》,第357页。

万里看来,人才的优劣是关乎造福一方,还是危害一方的问题。杨万里用他的“二五之应”法则和“中正”原则来讲求人才须自洁、自明,从而得出“枉道以求行道,失身以求达身,不可为也”的灼见。并且,杨万里又从人才的外在价值进到了人才的内在价值,并用他的易学哲学直透人生。

“一阴一阳之谓道”是根本的“易之道”,与之相比,“二五之应”与“中正”通变之道只能算“用”的层面的“易之道”。至于“易之道”的内容还要结合其哲学部分进行分析。

朱伯崑先生在他的《易学哲学史》一书中谈到杨万里哲学时指出:“其太极观,虽然以太极为元气,不承认无极为虚无实体,表现了唯物主义观点,但由于他在易学上的主张有理而后有象,在哲学上终于不能从程颐的理本气末说解脱出来。从哲学史上看,杨万里的太极观,属于周敦颐的宇宙生成论的系统,不同于程颐和朱震的本体论,这同他对大衍之数的解释,即以不用之一为太极的观点,也是联系在一起的。”^①首先,杨万里“对大衍之数的解释,即以不用之一为太极的观点”和“不同于程颐和朱震的本体论”,值得重视。

杨万里和朱震都是注重“一”的,这同他坚持国家统一的政治理想与君道为上的观念是相匹配的。杨万里与朱震在本体论上的分野是:杨万里以“一”为太极,朱震也以“一”为太极。问题是:在朱震那里“一”是本,太极也是本。^②在杨万里这里,“一”不是本,太极也不是本。太极是“元气浑沦,阴阳未分”,^③

① 朱伯崑:《易学哲学史》第二卷,第381页。

② 有关朱震哲学,参看朱伯崑著的《易学哲学史》第二卷《朱震〈易传〉和〈易丛说〉》之《(2)太极者阴阳之本》。

③ 《诚斋易传》卷十七《系辞上》,第271页。

而气才是统合太极、阴阳的根本存在。“一”在杨万里这里只是“始”，而不具备根本性的地位。

一、诚斋“元”论

学界有人认为宇宙生成论不是宋代哲学的主要问题，但我认为它至少还是支撑一位思想家哲学的前提之一。尽管朱伯崑先生所说杨万里有“周敦颐的宇宙生成论的系统”又有“程颐的理本气末说”，先不论杨万里是否有“理本气末”思想，至少，杨万里易学的宇宙生成论把他与经学家们区别开来。杨万里“元”论又恰恰成了杨万里易学向哲学过渡，宇宙生成论向哲学本体论过渡的中介。

杨氏“元”论首先对《乾》“元”展开讨论。与他前面的义理派两宗（儒理宗、玄理宗）相比，《周易程氏传》就没对《乾》“元”展开什么讨论。至于王弼，则“以‘至健’解释‘乾元’，认为天依靠至健的德性始有万物，万物又依刚健之德而变化”。“以‘至顺’解释‘坤元’，认为地依赖至顺之德而生万物，载万物，成就天以刚健之德始万物的功业。王弼对乾坤二元的解释，有一个明显的特点，即不以乾元和坤元为有形之物，而是以至健至顺之德性，解释其始万物，生万物的功绩。”^①王弼在他的《周易略例·明象》中还说：

物无妄然，必由其理。统之有宗，会之有元。故繁而不乱，众而不惑；故六爻相错可举一以明也，刚柔相乘可立主以户也。^②

^① 朱伯崑：《易学哲学史》第一卷，第284页。

^② 《王弼集校释》下册，第591页。

这里,“会之有元”就是会致于一,何晏《论语集解·卫灵公》就有:

善有元,事有会,天下殊途而同归,百虑而一致。知其元,则众善举矣。故不待多学,而一知之^①。

何晏是针对孔子的“一以贯之”来说“元”的,而对王弼之“元”,朱伯崑先生说:“所谓‘至寡’、‘贞夫一’、‘宗’、‘元’、‘执一’、‘一名’等,指为主的一爻说的”。^②由此不难看出,在王弼学那里“元”是“一”,“一”是“无”,因而“元”也是“无”。首先,乾元、坤元是无。对“元”的认识不同,反映了王、程、杨各家理论向度不一样,而杨万里对“元”论作出的努力应引起学者的注意。

关于“元”,张岱年先生曾指出:董仲舒是第一个对“元”概念有专门论述的人。^③冯友兰先生却对董仲舒的“元”概念提出过质疑,进行过专门的讨论^④,冯先生说:“董仲舒所讲的‘元’究竟是什么东西,我们还不能作出明确的说明。”^⑤在董、杨相隔上千年,对“元”展开论述的哲学家确实不多。

杨万里尽量让自己的气之“元”从汉代的董仲舒的概念性的万物本原之“元”^⑥剥离了出来,需要说明的是,董仲舒是靠《春秋》学还一归“元”,史事宗派的杨万里则是依据《易学》论

① [魏晋]何晏:《论语集解·卫灵公》,《十三经注疏》下册,中华书局1982年版,总第2516页,分第60页。

② 朱伯崑:《易学哲学史》第一卷,第262页。

③ 参见张岱年:《中国古典哲学概念范畴要论》,中国社会科学出版社2000年版,第57页。

④ 参见冯友兰:《中国哲学史新编》第三册,人民出版社1985年版,第64—65页。

⑤ 冯友兰:《中国哲学史新编》第三册,第65页。

⑥ 参见张岱年:《中国古典哲学概念范畴要论》,第57页。

“元”。董仲舒说的“是以《春秋》变一谓之元，元犹原也，其义以随天地终始也”^①。应该说，“其义以随天地终始”只在时间层面和理论层面论“元”；杨万里则不然，他是在《易传》的基础上发挥他的“元”论，“元”不但是事物发展的一个“起点”，更是一种状态（一种统合），并同时成为杨万里哲学的发端。而区别董、杨之“元”的意义又正在这里。

关于杨万里“元”论，具体说来，主要在《诚斋易传》的《乾》、《坤》二卦、《系辞》和《庸言》中得到了展开。在《乾，元亨利贞》条下，杨万里说：

天言其象，乾言其性，元亨利贞言其德。象而后有性，性而后有德。德之名四，其实一。一者何？元而已。元出而亨，物始而通也。时春而夏，日旦而昼。人幼而壮，物萌而荣。皆元亨之迹。利入而贞，物成则复也。时秋而冬，日昃而夕。人强而老，物实而陨。皆利贞之迹。故周子曰：元亨诚之通，利贞诚之复。复者何？复其元而已。元者贞之初，贞者元之终，元贞异名而同体。亨者物之生，利者物之成。亨利异功而同用。浑然而一之谓元，熙然而散之谓亨。充然而成之谓利，肃然而收之谓贞。肃然而收则浑然而一矣，一斯散，散斯成，成斯复，复斯入，入斯出，未有已也。天地具此为天地，圣人具此为圣人。四德之名立，而天地圣人之蕴著矣。彼异端者，以空言性命为元，其究窒于亨之用。以诡遇事功为利，其究贼于贞之体。是岂所谓元而利者哉？儒者之求道，求诸乾之四德。^②

① [清]苏舆撰：《春秋繁露义证》卷五《重政第十三》，中华书局2002年版，第147页。

② 《诚斋易传》卷一《乾，元亨利贞》，第1—2页。

在上述那段话中,有几个概念是必须把握清楚的。“天”的概念是说明“象”(天象),乾之一词则是言其性(天性),而元亨利贞四德则是天性的具体表现。有外在的天象,就有内在的天性及其所表现之德。四德名虽为四,但最终实合为一体,这便是“元”的范畴意义。这里,杨万里还提出“复其元”的概念,是前人所未曾说的。而复元是在“诚之通”的基础上,说准确点,是在天诚(即乾性“刚健”而诚,反之亦然,“诚”是“刚健”乾性的实存)的基础上“复其元”。乾性是什么呢?杨万里说“刚健者,乾之性。以刚出健,以健行刚,斯一于中矣”^①。“斯一于中”是说乾性之“刚”、“健”就统“一”在乾之中了。既然“复其元”是“诚之复”,^②“复其元”也就是复“乾之性”了。这里的“复性”或者说“复元”是生物的向外发散、向内回收,表现为由始而终的“复元”过程。所谓“浑然而一之谓元……未有已也”。到接下来的“天地具此为天地,圣人具此为圣人”,即是说,三才之一的人能“复元”,即“复性”——复天地之性和返归人性至善,即元亨利贞这个乾之本性的四德“生长收藏”充分体现在人身上,就可以为“圣人”了。由此可知,杨万里用“复其元”来沟通性与天道的努力是不言而喻的。关键是:杨万里并没让“元”落于空

① 《诚斋易传》卷一《大哉乾乎》,第10—11页。

② 请注意:这里,“诚之复”并不是道德意义上的“诚”,而是“生生之谓”。因此,有人由此推出杨万里的所谓“诚本体”的“道德重建”,全非如此。就如有人根据《诚斋易传自序》的“然则学者将欲通变,于何求通?曰道。于何求道?曰中。于何求中?曰正。于何求正?曰易。于何求易?曰心”,有人就给杨万里哲学定性为心本论,还加上一条根据“《诚斋易传》在诠释历史的意义世界时倾向于天理论,而在形上本体论则充满心学色彩,可见张浚所授‘正心诚意’之学是杨万里学问之本”。见张文修:《〈诚斋易传〉的历史意义世界——杨万里易学思想研究》,《湖南大学学报》2004年第5期。

泛,而是有“四德”的内容。因此,他有理由指责“异端”。

“彼异端者,以空言性命为元”是说理学的“异端”讲“元”时,没有乾之四德的生成流通,故“空言性命为元”;讲事功为利的,又不要“贞之体”的元,更不谈“复其元”的定性。“儒者之求道”是要讲生长收藏的万物生生不息的。值得指出的是:杨万里这里说“元”是“贞之体”,实际是讲性之体,因为“贞”后又是“元”,这个性之体就是万物生生不息的性质。关键这个“性质”首先是气之质(气之元),还是理之质(理之元)。在讲到这个问题时,杨万里谈到了“德之名四,其实一。一者何?元而已”,这里“元”对乾之四德进行了统合。到“元出而亨,物始而通也。……复其元而已”,我们可清楚地看到“元”对乾之四德的统合实际是对万物生生不息过程的统合,这个“元”的统合是直指性之体——气之元。

在杨万里哲学中,“元”不但是统合万物生生不息的过程,又是万物本身的统合。杨万里对《易传》的“大哉乾元”是这样看的,他说:

大哉乾元。何大乎?乾元也。乾之大者,以元而大也。何谓元?曰:是不可言也。其阴阳未形之初乎?肇而一,谓之元。一而二,谓之气。运而无息,谓之道。融而无偏,谓之和。天非和不立,物非和不生。莫之令而令其和者曰命,莫之稟而稟其和者曰性。孰为此者,乾之元而已。故万物众矣,资取于此而后始。天大矣,总摄于此而后立。性命妙矣,保合于此而后利正。其变也,新故为无常。其化也,消息为无迹。^①

① 《诚斋易传》卷一《彖曰:大哉乾元》,第5页。

这段话可视为杨万里易学哲学的总纲。杨万里描述了(同时也是规定了)他的哲学的思想进路,并提出了其哲学中的一个重要命题——“融而无偏,谓之之和。天非和不立,物非和不生”。乾因“元”而大,但什么是“元”却不可言说。因为它处于“阴阳未形之初”。人们叫做“元”的,也就是宇宙创生时的统一体,统一体分化而有阴阳气化的成形。气化运行不息就是“道”,就是规律,按照它自身的规律运行而不被任何东西左右就是“和”。气化运行不息的客观性“莫之令”、“莫之稟”的性命之理,和前面的“元亨利贞”的“元”——“复其元”过程中的性命之理是一致的。这个“性命之理”是客观规律,它以“阴阳未形之初”的气的实存为定在、为前提,而“理”只存在于气化流行之中。

那么,“乾元”是什么? 还需进行说明。(1)杨万里说“其阴阳未形之初乎? 肇而一,谓之元”。这个说法同杨万里阐述“易有太极”时说的“元气浑沦,阴阳未分,是谓太极”^①时的说法是相通相一致的。(2)而“肇而一,谓之元”同杨万里说的“虚其一者,复归于—也。所谓易有太极也”^②,即朱先生说杨万里“对大衍之数的解释,即以不用之一为太极的观点”也是相一致的。那么“乾元”是太极无疑了。

是的,“乾元”一统。对乾而言,“元”是“—”之成、“是不可言”之“元而大”。对气而言,“元”是“一而二,谓之气”,是“阴阳一气而二名”的“一而二”,即气的“一而二”。把握好这两种情况,就把握了杨万里哲学的发端,才好理解所谓“运而无息”、“融而无偏”,即本根之气(阴阳之气)的“运而无息”、“融而无偏”。在这气(阴阳之气)的“运而无息”、“融而无偏”过程中,

① 《诚斋易传》卷十七《系辞上》,第271—272页。

② 同上书,第264页。

即气之“元”的“一”与“和”的分与合过程中，杨万里通过“乾元”对之进行了整合，所谓“孰为此者，乾之元而已。故万物众矣，资取于此而后始。天大矣，总摄于此而后立”。是“乾之元”才去“令其和”、“稟其和”。万物有“和”而众，“天大”总摄“和”而立。“和”被当做一条观察和对待世界的基本原则给定了下来，从而也把“元”、“和”、“气”等范畴统论在一起，并赋予其新的哲学含义。这个哲学含义在于，杨万里在《易传》的基础上发挥他的“元”论，“元”被当成事物发展过程中的起点（也是汇合点、统合点），是乾性内在之“元”（“德之名四，其实一。一者何？元而已。”），又是乾“和”（“天非和不立”）的外在之“元”。是道体，又是性体，更是气之体。

杨万里在论《周易》“至哉坤元，万物资生，乃顺承天”时说道：

乾之元，物资以始。坤之元，物资以生。始者气之元，生者形之元。坤之生物，岂自为之哉？

这是说“元”是指事物发生过程中的“气之元”。“岂自为之哉”包含了阳动阴静的原理，坤元又是依于乾元以从事，终归都是以气的存在为根本前提。与杨万里同时代的朱震在他的《汉上易传·坤》卦中也坚持了气学观点，但到了“屯，元亨利贞”就弃气而不谈。杨万里则在论“屯，元亨利贞”时，开门见山说：

气始交未畅曰《屯》，物苟萌未舒曰《屯》，世多难未泰曰《屯》。物屯求亨，时屯亦求亨。^①

杨万里让他的“元”与气、一、物、诚、和都发生了关系，并把“元”视为动之“元”、统合之“元”，更是气之“元”。这正好说明“元”

① 《诚斋易传》卷二《屯·元亨利贞》，第19页。

是其哲学的一个重要范畴。杨万里著作中有明确的“气之元”概念。程颐曾把“元”归到仁上,所谓“四德之元,犹五常之仁,偏言则一事,专言则包四者。……乾元统言天之道也”^①。“元”在程颐那里虽为他的天理论宗旨服务,但终没得到理论上的展开,因而就不是他天理论的发生点,因而“元”不是其哲学的一个重要范畴。杨万里借重“元”而发论,在于他看到了“元”范畴的始发、统合的动态功能,“元”作为过程的基点是“一气”,作为整体是“浑然而一”。“元”既有单元性又有整体性,有利于讲清事物的发生、往复的生生不已的流变过程,其哲学体系也因“元”而开放起来。这或许是我探讨和发掘杨万里“元”论的全部意义所在。需指出的是:杨万里讲“乾元”是通过“一”、“和”的过渡而让“乾元”由体进到“乾元”之用的,这无疑又将带来理学上一种情形的“明体达用”。

前面本书还说过,杨万里和朱震都是注重“一”的,这同他坚持国家统一的政治理想与君道为上的观念是相匹配的。杨万里以“一”为太极,朱震也以“一”为太极。问题是:在朱震那里“一”是本,太极也是本。在杨万里这里,“一”不是本,太极也不是本。思想家与经学家的分野正在这里。魏晋时代的王弼也是在本体论上主“一”的,那么杨万里的“一”肯定不是简单地向王弼“一”论回归,也必然是一次思想理论上的螺旋上升。当然,首先是杨万里哲学,尤其是“一”的观念有没有受到王弼的影响?王弼的“一”是什么?这些都是必须弄清楚的了。

我们说,杨万里的“一”而寡的观念至少受到王弼的影响。杨万里在《诚斋易传·系辞下》中明确说道:

^① 《二程集下·周易程氏传》,第697页。

盖众者以寡者为之君，寡者以众者为之民。一卦二阴而一阳，则二阴相率而君一阳。故阳卦奇，谓二耦以一奇为君也。一卦二阳而一阴，则二阳相率而君一阴。故阴卦耦，谓二奇以一耦为君也。王弼曰：阴爻虽贱，而为一卦之主者，处至少之地，是也。^①

这是杨万里释《易传·系辞》“阳卦多阴，阴卦多阳。其故何也？阳卦奇、阴卦偶，其德行何也”^②的一段话。是说一卦三爻中，总是以居少数地位的爻为卦主，所谓至少者治处众者。即使阴爻为贱，如果“处至少之地”，亦为“一卦之主”。并由此又引出社会伦理“众者以寡者为之君，寡者以众者为之民”。

以寡治众，最早提出这个观点的似应是老子和孔子，但都不甚明确。孔子的说法就是《为政第二》里面的“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之”^③。朱熹引范氏曰“为政以德，则不动而化、不言而信、无为而成。所守者至简而能御烦，所处者至静而能制动，所务者至寡而能服众”^④。以寡治众说法似乎已经明确了，但孔子说这话是有前提的，即要“为政以德”。众星拱北辰，更是富有象征意义的极好说法。接下来我们要看看王弼的以寡治众论了^⑤，王弼在其《周易略例·明彖》中说：

夫众不能治众，治众者，至寡者也。夫动不能制动，制

① 《诚斋易传》卷十八《系辞下》，第283页。

② 《周易正义》，《十三经注疏》上册，分第75页，总第87页。

③ [清]刘宝楠：《论语正义》，《诸子集成》，上海书店1996年版，第20页。

④ 《四书章句集注》（《论语集注》），第53页。

⑤ 先秦诸子涉及众寡问题的还有：管子的“以众击寡”《七法第六》、众胜寡《枢言第十二》；墨子的“振孤寡”《辞过第六》；孙子的“凡治众如治寡”《兵势第五》。管子还有“慈幼孤，恤鰥寡”《五辅第十》。而且，诸子都没有以寡治众的思想，对众寡问题也仅停留在现象层面。

天下之动者，贞夫一者也。故众之所以得咸存者，主必致一也；动之所以得咸运者，原必无二也。^①

按研究王弼的楼宇烈先生的校释，“贞夫一者”、“主必致一”都是因静制动而静得“一”以宁。显然，由于王弼是以老解易，他的以寡治众思想也应来自老子，因为老子有“王侯得一以为天下贞”^②。王弼的由“一”而寡，没有让自己的理论停留在现象层面，而是让其在生成论基础上达成一种本体论认识，于是他说：

一，数之始，而物之极也。各是一物之生所以为主也。

物皆各得此一以成。^③

显然，王弼这里还不是整体观念，至少他没把“一”当成太极。当然，王弼对“一”的尊崇^④并不限于思维领域，也不限于老子一家。“他将孔子的‘一以贯之’之‘贯’释为‘统’，以为孔子所讲，正是‘譬犹以君御民，执一统众之道也’。”^⑤“譬犹以君御民，执一统众之道也”是王弼《论语释疑·里仁》中的话，王弼的目光也是面向社会政治现实的。因而在这里，王弼的“一”又从本体论回到了现象界。

王弼所处的时代也是中国处于分裂的时代，因而他也有希望祖国统一的抱负和理想。王弼不仅从学术上关心“一”的问题，而且也表现了对“一”的尊崇。但他太多地注意“一”、“多”的分辨，因而他的理论向度是“一”更是“多”。所谓“以无为本”，依我理解是在现象界“多”得说不清之后的一种理论上的

① 《王弼集校释》（《周易略例·明彖》），第591页。

② 同上书，第593页。

③ 《王弼集校释》（《老子道德经注·下篇》），第105页。

④ 宋志明等：《中国古代哲学研究》，中国人民大学出版社1998年版，第156页。

⑤ 宋志明等：《中国古代哲学研究》，第156—157页。

虚无处理。这里有两个问题我们可以思考：(1)王弼真看不到事物纷繁的复杂现象吗？(2)他真相信人间世可以无中生有吗？这两个问题的答案我们似乎可以在楼宇烈先生的《王弼集校释》中找到答案。楼先生在书的《前言》中说道：

王弼“以无为本”的思想与《老子》“有生于无”的思想有很大的不同。他认为：“夫无不可以无明，必因于有，故常于有物之极，而必明其所由之宗也”（韩康伯《系辞》注引王弼《大衍义》）。这是说无不能独立自明，而必须通过“有”才能了解。所以，“无”是从统观天地万物（“有物之极”）之中，而必然得出的天地万物之所以存在的根本原则（“所由之宗”）。这也就是说，王弼把“无”看做是存在于天地万物之中，而天地万物赖以存在的一种共同根据。他并不把“无”当做一个在天地万物之上之后而生出天地万物的实体来看待的。在王弼看来，所谓“无”生“有”，不是像母生子，此物生彼物那样一种关系。^①

上面的“王弼把‘无’看做是存在于天地万物之中，而天地万物赖以存在的一种共同根据”很重要。王弼的“无”就是“一”，反之亦然。或者说二者是一个概念的两个方面，这是必须弄清楚的。“天地万物”自然是“多”，而且“多”得说不清。应该说，王弼是着眼于“多”，^②而且，王弼急于要从“多”中脱身出来，归于

① 《王弼集校释》（《前言》），第4页。

② 张立文先生指出：“魏晋南北朝时期，玄学冲破了两汉经学，脱颖而出。他们的旨趣不是物本身，也不是合和的方法，而在于寻找自然现象背后的本体，即物之所以然者，在于自然独化的方法。王弼说：夫物之所以生，公之所以成，必生乎无形，由乎无名。无形无名者，万物之宗也。”这里“宗”，即“一”之谓也。见张立文：《中国哲学范畴史》（天道篇），中国人民大学出版社1988年版，第234页。

“一”。杨万里则相反,他不急于从“多”中脱身出来,而是在“多”中找到合和的方法,于是着眼于“一”。王弼的进路是“无”——“一”——“多”,然后从原路返回,回路则是“多”——“一”——“无”。合之则为:“无”——“一”——“多”、“多”——“一”——“无”,这种从“无”归到“无”的描述是符合“以无为本”的实情的,其中可以看出王弼是着眼于“多”的。杨万里则表现了与王弼不同的理论向度,杨万里的进路是“元”——“多”——“一”,然后从原路返回,回路则是“一”——“多”——“元”。合之则为:“元”——“多”——“一”、“一”——“多”——“元”。但杨万里并不是以“元”为本,“元”只是一个事物运动必要过程,“元”虽然不是物质,却是以物质为前提。而杨万里着眼于“一”是很清楚的,“一”在杨万里哲学中是事物运动、发生的始基,也是涵盖诸如国家统一的政治理念在内的一种政治统归和皇权至上的一种理论自觉,但杨万里不认为“一”是世界本原,更不认为“无”是世界本原。杨万里易学哲学是极力反对把一切归于虚空的说法,他在《子思论》中就指出“以君臣父子之日用为浅易,以仁义礼乐之名教为粗迹。于是探混茫以为深,极孤绝以为高,而不知入于空虚无有之地。举空虚无有之学以治身济世,此犹取梦中之饮食,以济饥渴也,不亦疏乎?”^①我认为就是针对王弼说的,或者说,是针对魏晋玄学的“玄”、“道”、“一”说的。而“玄”即“元”,自不必细说^②,只不

① 《诚斋集》卷八十七《心学论·子思论下》,第134页。

② 张岱年:《中国古典哲学概念范畴要论·元、玄》说道:“桓谭论述扬雄的学说云:‘扬雄作《玄》书,以为玄者天也道也。言圣贤制法做事,皆引天道以为本统,而因附属万类、王政人事法度。故恣羲氏谓之易,老子谓之道,孔子谓之元,而扬雄谓之玄。’”(《新论》)桓谭以‘玄’与‘元’相比拟。”见《中国古典哲学概念范畴要论》,第58页。

过玄学家不讲“元”而讲“玄”。杨万里“复其元”，似也是由此而发。

另外，诚斋之“元”与程、朱之“元”的区别在哪里呢？首先，杨万里的“元”是指事物发生过程的初始状态，它以物有为前提，即以气为本。而且，杨万里的“元”与气、一、物、诚、和都发生过关系，即与精神与物质都发生过关系。程朱却没有系统的“元”论，只是一些零散的说法。因此，“元”所与发生的关系也单薄得多，多偏向精神层面。二程关于“元”（这里是有意打引号的，因为他们没有系统的元论）的说法主要在“元善”、“元仁”、“元亨”、“性元”、“乾元”、“元本”的提法上。除此之外，还有两个地方必须指出，就是二程说的“仲尼，元气也”^①；“元气会则生圣贤。理自生。”^②这里“元气”显然不是物质，而是精神。这就导致了程颐的“真元”一说，朱熹也有“真元”一说，杨万里从来没有“真元”的说法。朱熹关于元的说法，主要集中在他的《朱子语类》卷第六《性理三·仁义礼智等名义》一节中，其中有几段有必要提出来进行考量：

元即太极之阳动。如此节节推上，亦自见得大总脑处。若今看得太极处分明，则必能见得天下许多道理条件皆自此出，事事物物上皆有个道理，元无亏欠也。^③

如乾四德，元最重，其次贞亦重，以明终始之义。非元则无以生，非贞则无以终，非终则无以为始，不始则不能成终矣。^④

① 《二程集上·河南程氏遗书》，第76页。

② 同上书，第83页。

③ 《朱子语类》卷第九，第156页。

④ 《朱子语类》卷第七，第105页。

犹元为四德之长，然元不生于元而生于贞。

朱熹这里“元即太极之阳动”固然好，但一到“非终则无以为始，不始则不能成终矣”则又是在终始上兜圈。“元”又只限于精神层面，归到“理”上去了。如此，朱熹也有“真元”的说法。

程颐说“真元”有两处：

若谓既返之气复将为方伸之气，必资于此，则殊与天地之化不相似。天地之化，自然生生不穷，更何复资于既毙之形，既返之气，以为造化？近取诸身，其开阖往来，见之鼻息，然不必须假吸复入以为呼。气则自然生。人气之生，生于真元。元之气，亦自然生生不穷。至如海水，因阳盛而涸，及阴盛而生，亦不是将已涸之气却生水。自然能生，往来屈伸只是理也。盛则便有衰，昼则便有夜，往则便有来。天地中如洪炉，何物不销铄了？^①

真元之气，气之所由生，不与外气相杂，但以外气涵养而已。若鱼在水，鱼之性命非是水为之，但必以水涵养，鱼乃得生尔。人居天地气中，与鱼在水无异。至于饮食之养，皆是外气涵养之道。出入之息者，阖辟之机而已。所出之息，非所入之气，但真元自能生气，所入之气，止当阖时，随之而入，非假此气以助真元也。^②

这里，程颐的“真元”无非是一种精神上的定气，这种精神上的定气“真元”又产生真气，因此有“真元之气，气之所由生，……真元自能生气”。民国贾丰臻的《中国理学史》认为：“伊川所说真元，就是理；气为理所生，理生生不已，故气自然不穷，并非前

① 《二程集上·河南程氏遗书》，第148页。

② 同上书，第165—166页。

气复为后气。”^①把真元就是理说得更明白,他说:

问:真元外气如何?曰:真元是生气在身上。曰:外气入真元气否?曰:虽吸入,又散出,自有界限。但论其理,则相通。^②

朱熹在这里把“真元”分出内外,是要把客体的精神与主体精神合并而论,总归是“论其理”。作为程朱派的杨万里从来没有“真元”的说法,因此,他的“元”论只能是发明董仲舒,又吸纳王弼的“一”论。杨万里的“元”论为他的整体统一观“和”论作了理论铺垫。

二、诚斋“有”、“无”论

杨万里通过一系列史证建立起了他的易学系统,在建立他的史证易学系统的同时,也建立了一个哲学系统。通过分析,我们会看到气在杨万里哲学体系中是个追根究底的所在。从“德之名四,其实一。一者何?元而已”到“浑然而一之谓元,熙然而散之谓亨”,似乎“元”、“一”是一回事。到了“肃然而收则浑然而一矣,一斯散,散斯成,成斯复,复斯入,入斯出,未有已也。天地具此为天地,圣人具此为圣人”,杨万里已把“元”同而为“一”。在“大哉乾元”中,却是“元”的统合变成了“一”的分成了,所谓“肇而一,谓之元。一而二,谓之气”。这种由“元”而一的转换是很有意思的,从位序上讲,“一”是始;从哲学上讲,“一”又是本基,是统合又能分开(“元”却没有“分”的功能)。无论从位序和哲学上,事物都是从“一”开始。问题是:“元”论

① [民国]贾丰臻:《中国理学史》,商务印书馆1937年版,第172页。

② 《朱子语类》卷第一百三十八《杂类》,第3285页。

在董仲舒那里是把“一”变成“元”，所谓“一者万物之所从始也”^①，“是以《春秋》变一谓之元，元犹原也，其义以随天地终始也”。而在杨万里这里把“元”转换成“一”，则有更深层次的理论要求。

杨万里哲学把“元”转换成“一”，绝不是一种简单的文字转换，而是一种思想境域的螺旋上升。如果说，董仲舒还只是在终、始概念上考虑“元”，杨万里则把“元”转换为一，则是一种整体性思维的丰富和理论上的便捷。比如在上面两段话的“一斯散，散斯成”当中，没有“一”是说不清楚的。除此之外，杨万里把“元”转换为“一”，是要向他的气本说归宗，所谓“虚其一者，复归于一也”。“复归于一”与“复其元”说法是不矛盾的，理论指归应该一致。南宋的朱震也是主气说的，也重“一”。他说：“一者，数之始，乾之元也。”^②这是说“元”作为起点，靠“一”来体现。杨万里把“元”转换为一，更是想通过“一”的量度和整合功能，把无边广大的乾天所有的、无所不在的气之本根说清楚。能说杨万里没有试图作出这种努力吗？杨万里“以不用之一为太极”就是这种理论上的努力。因此，杨万里把“元”转换为一的理论意义恐怕也就在这里。更深层次的原因，则应该是杨万里要由此去建立一个属于他自己的“元”——“一”——“气”——“和”的哲学体系。

应该说，杨万里在哲学上和魏晋时代的王弼一样是主“一”的，并且和王弼有渊源。杨万里的“一”当然不是简单地向王弼“一”论回归，是一次思想境域的螺旋上升运动。杨万里在《诚斋易传》《系辞下》中明确说道：

① 《汉书》卷五十六《董仲舒传第二十六》，第2502页。

② 《汉上易传》，《四库全书》影印本，第7页。

盖众者以寡者为之君，寡者以众者为之民。一卦二阴而一阳，则二阴相率而君一阳。故阳卦奇，谓二耦以一奇为君也。一卦二阳而一阴，则二阳相率而君一阴。故阴卦耦，谓二奇以一耦为君也。王弼曰：阴爻虽贱，而为一卦之主者，处至少之地，是也。^①

前面说过，这是杨万里释《易传·系辞》的一段话，杨万里明确引用了王弼的话，还引出了自己的社会伦理观：“众者以寡者为之君，寡者以众者为之民”。应该说，杨万里论“元”也着眼于“一”，但杨万里既没有以“元”，也没以“一”为最后的哲学基础，更没像王弼那样把“一”归到无。这是需要弄清楚的。杨万里极反对把一切归于虚空的说法，杨万里在他的《子思论》中说“以君臣父子之日用为浅易，以仁义礼乐之名教为粗迹。于是探混茫以为深，极孤绝以为高，而不知入于空虚无有之地。举空虚无有之学以治身济世，此犹取梦中之饮食，以济饥渴也，不亦疏乎？”^②杨万里这里虽不是说王弼，但对以老庄为时尚的风气是有所批评的。从而也不难看出，杨万里哲学对王弼有吸收又有批判的地方。

另外，我们看到：杨万里实际上把“元”和“一”都归到了太极，但太极并不是杨万里哲学之本。在杨万里哲学中，太极是“未形之初”的阴阳，因而太极不是最终之本。那么，“有”、“无”是不是本呢？或者说“有”、“无”是什么呢？围绕“有”、“无”问题杨万里进行了理论展开。现分述之：

(1) 杨子曰：太极，气之元；天地，气之辨；阴阳，气之

① 《诚斋易传》卷十八《系辞下》，第283页。

② 《诚斋集》卷八十七《心学论·子思论下》，第134页。

妙；五行，气之显。元，故无象。辨，则有象。妙，故无物。显，则有物。^①

在(1)中，杨万里首先指出气是普遍存在的，太极、天地、阴阳、五行、物都是气的不同方面。比如说太极是“气之元”，这和他说的“盖太极者，一气之太初也。极之为言，至也”^②是一回事。值得指出的是，此处杨万里又把“元”与太极放在一块，认为元是“气之元”（即“元气浑沦，阴阳未分”的状态）。这里“元”是太极原初时的实存。“气之元”的表述是很有意思的，前面杨万里针对“乾之元，物资以始”就说过“始者气之元”。应该说，这两个“气之元”是相同的東西，即太极。

在有、无对待上，“无”是因为“妙，故无物。显，则有物”。“妙”在哪里？“妙”在“阴阳气化”。因此，“无”和“有”只是“显”与“妙”的界别，贯于所“有”的是气的存在。杨万里还认为，“无”是现象无，而非本体无。接下来，杨万里又说：

(2)或问：五行一曰水，水者物之初，有乎？杨子曰：有者水之象，无者水之质。^③

在(2)中，杨万里明确指出“无”和“有”是外在“现象”和内在“本质”的区别，作为实存，其实一也。“无”是“有”之质，而且是“物之初”水的质。这里，“质”是什么？质是形成水的那个人们看不见的实存，即水的内在的本质或内容。因此，(2)是说，现象“有”是来自本质“无”。对“象”和“质”，杨万里还说：“象者形之虚，质者象之实。”^④“质”是比“象”更为实存的一种存在，即“无”比“有”就是更实存的存在。杨万里又说：

① 《诚斋集》卷九十四《庸言十三》，第237页。

② 《诚斋易传》卷十七《系辞上》，第272页。

③ 《诚斋集》卷九十四《庸言十二》，第235页。

④ 《诚斋集》卷九十三《庸言六》，第224页。

(3) 杨子曰：水为冰、雨为云，“精气为物”也。圣人因其有而处其有，不以无废有。冰为水、云为雨，“游魂为变”也，圣人因其无而听其无，不以有遁无。异端反是。^①

(3) 杨万里不止一次强调物的形成来自“精气”，比如《庸言》还说：“或问，‘精气为物’，‘游魂为变’。是故知鬼神之情状，何也？杨子曰：气之精者凝而为物，故有知。而谓之神气之逝者，游而为变，故无知。”^②在(3)中，杨万里认为：所谓“精气为物”可用冰和云的形成加以说明，因为冰和云都是看得见的东西，而水和雨至柔无从把握，但它们又确实是“气之精者凝而为物”。而“冰为水、云为雨”则是“气之逝者游而为变”，这后一种观点今人可能不一定认可。在杨万里看来，真正的圣人对“精气为物”，“游魂为变”的气化运动应该是了然于胸的，所以他们处之泰然，而不生邪说，所谓“因其有而处其有”，“因其无而听其无”。杨万里这里是在驳斥那些“异端”的“以有遁无”，认为他们不知道“无”并非绝对的虚无，是比“有”更为实存的存在。“以无废有”、“以有遁无”都在于不懂得“无”和“有”相互发明的关系，作为客观实存，其实一也。同时，杨万里借“精气为物”、“游魂为变”来阐发“有”、“无”问题，显然是要借此来强化他的气学思想。

“有”、“无”问题实际上又是“有物”、“无物”的问题，是有象、无象，有形、无形的问题。于是，杨万里说道：

(4) 有物可见、无物可执之谓象。有物可见、有物可执之谓形。日月在天，象也。山泽在地，形也。^③

① 《诚斋集》卷九十五《庸言十九》，第247页。

② 同上。

③ 《诚斋易传》卷十七《系辞上》，第246页。

(4)认为物的“有物”、“无物”在“可见”、“可执”，“象”与“形”之间而已。(4)的“无物”说与(1)的“无物”说，以及和(2)、(3)的“有”、“无”说是“一以贯之”的。(4)认为“有物可见、无物可执之谓象”；(1)认为“妙，故无物。显，则有物”；(2)、(3)则认为，“无”就是“有”。从而可知：所谓“有物”是“无物”前提下的“象”和“妙”的关系，即“形”和“象”的“有物”来自更为实存的“无物”。关键是：“无物”是什么？根据(1)说，“无物”是“妙”；“妙”是什么？又说“阴阳，气之妙”。周敦颐的《太极图说》有“二五之精，妙合而凝”，就是讲阴阳妙合的事，“妙”合与“元”、“一”的统合一样都牵涉“阴阳”这个东西，所谓“其阴阳未形之初乎？肇而一，谓之元。一而二，谓之气”。“阴阳未形”是说太极这个统一体存在着相互对待的两个方面，即阴阳的和合的本根“谓之气”。

中国传统哲学家对待“阴阳”问题的态度莫过于对“一阴一阳之谓道”的态度。杨万里就对此阐述过自己的看法，他说：

或问：一阴一阳之谓道，何谓也？杨子曰：一阴一阳而非道，何者为道？一阴一阳，天地所不能道也，而况人物乎？阴阳之在天也，其位为高下，其精为日月，其运为寒暑，其物为水火。阙其一，则天地息。阴阳之在人物，其耦为夫妇，其亲为父子，其分为君臣，其道为仁义，其事为德刑，其类为君子、小人、中国、夷狄、禽兽。阙其一，则人物息。天地也，人物也，均物也。所以行天地人物者，道也。不能不有之谓物，不得不行之谓道。^①

阴阳双方必须是在相互作用和互动互补之中，所谓“阙其一，则

^① 《诚斋集》卷九十五《庸言二十》，第249页。

天地息。……阙其一，则人物息”。只有这种永不止息的相互作用或曰“行”的情况下，才能叫做也必须叫做“道”。

“一阴一阳”为何“天地所不能道”？因为“天地”的全部内容都体现在阴阳的对立作用之中。“阴阳一气而二名”，从天道上讲，“阙其一，则天地息。”从人道上讲，“阙其一，则人物息。”杨万里把天地、人物均统合在“气”的有形之“物”上，所谓“天地也，人物也，均物也”。并进而指出在“道”与“物”的对待上，物的存在是根本前提，有“不能不有之”物，然后才有“不得不行之”道。同时，也是把张载的“太虚即气”的气学推向了有形之气——物的层面。而“一阴一阳之谓道”，在杨万里看来，二与一的结合才可言道，既然“阙其一”天、人皆“息”，当然“道”也随之而“息”。而“不能不有之谓物”可说是对“有”、“无”问题的根本解决，“不得不行之谓道”又是对“元”、“一”生化流变过程中统合作用的归纳。“一阴一阳之谓道”，也即一阴一阳之谓气。这个经过“道”与“物”分殊后的道气论与“道”与“物”合一的道气论不同，它不是“道气合一”论，而是“道——气——”的指认。

“元”、“一”作为统合天下万物、又是万物始基的概念或理论单元，它的归属只能是既本原、又和合的去处。除了气之本根，“元”、“一”，“有”、“无”别无所归。由于“一”的本性是能分、又能统，杨万里还“元”为一不但为其哲学的“和”论留出了通道，也使他自己的理论能从现象界到本体、又提供了从本体到现象界产生理论回流的可能。

三、诚斋太极之辨

杨万里在解读《易大传》的“大衍之数五十，其用四十有

九。”时用“一”来进行整合,并且以“复归于一”的整体运动来说明“易有太极也”。他说:

然其数十,而其用四十有九者,虚其一也。虚其一者,复归于一也。所谓易有太极也。^①

这里意思是说:为什么要“虚其一”?是为了“复归于一”,即整个易变最后又统归于一,这就叫做“易有太极”。杨万里认为“虚其一”、“复归于一”的“一”都是指太极,因此,“虚其一者,复归于一也”和“复其元”的生生过程一样,是来自哪里又回到哪里、又从哪里开始。杨万里说“一”是太极,是对“元气浑沦,阴阳未分”的太极的有形化处理和对待,还是要让“一”向气归根、让气“一”之。因为在杨万里看来,太极并非是世界和万事万物的总根源,那个真在之气才是世界和万事万物的总根源。而把“易有太极”整合到“一”的基础上来认识,意义非小。前面说过,“一”归于理,还是“一”归于气,甚至一归于无,形成了不同的理论体系。杨万里在“一”归于理,还是“一”归于气问题上,坚持了自己的哲学立场。杨万里通过“一”归太极使他的哲学找到了切合点,因为太极在杨万里哲学中是气,因此,“复归于一”与“复其元”都是归于气、复于气。由此,凸显了杨万里的气本论态度。

太极是理,还是气,在理学家那里历来是个争论不休的问题。而不同的太极观,反映理学家不同的哲学立场。比如,朱熹就认为太极是理,所谓“太极只是天地万物之理”。^②因而当他说“元即太极之阳动。如此节节推上,亦自见得大总脑处。若今看得太极处分明,则必能见得天下许多道理条条皆自此出,事

① 《诚斋易传》卷十七《系辞上》,第264页。

② 《朱子语类》卷第一《理气上·太极天地》,第1页。

事物物上皆有个道理,元无亏欠也”^①。“元即太极之阳动”,说得固然形象,由于太极在朱熹那里是理,“元”动只能是理动,“元”是理之“元”,而不是“气之元”。因此,“元”也是太极阴阳之理在动。

杨万里则不然,杨万里坚持太极是气的观点,除了前面说的“太极,气之元;天地,气之辨;阴阳,气之妙;五行,气之显。元,故无象,辨则有象。妙,故无物,显则有物”。他还说:

阴阳,神而无名,是以无极;阴阳浑而为一气,是以有太极。阴阳变而为乾坤,是以生两仪;阴阳始交而为雷风,交再为水火,交偏为山泽。是以生四象、八卦。八卦具而万化生,万化显而太极隐,万化神而太极复。^②

首先,阴阳和无极的关系是“神而无名”,“无名”即无可名状、“无声无臭”。杨万里认为“无名”不是朱熹的“无形而有理”,而是“无声无臭而有气”。从杨万里接下来对太极的看法还可知,所谓“阴阳浑而为一气,是以有太极”和前面说的太极是“元气浑沦,阴阳未分”是一致的。而杨万里对“无名”的认识和对“浑而为一气”的看法,应当是对周敦颐无极、太极说和张载“太虚无形,气之本体;其聚其散,变化之客形尔”^③的进一步发挥,也是他自己对“有”、“无”问题的进一步阐发。相对于朱熹“无形而有理”,可以说就是“无形而有气”,而一切“气化”运动都在于阴阳的变生和交感而已。“万化”的“显隐”、“神复”都和太极有关,都是气和太极的关系。

杨万里用“阴阳”总无极、太极、两仪……万化,实际是用气

① 《朱子语类》卷第九《学三·论知行》,第156页。

② 《诚斋集》卷九十四《庸言十五》,第240页。

③ [宋]张载:《正蒙·太和篇第一》,《张载集》,中华书局1985年版,第7页。

来总无极、太极、两仪……万化等。因为在杨万里看来,“阴阳一气而二名,阴言静、阳言动。阴外无阳,阳外无阴”^①。另外,杨万里对无极概念的看法值得注意。在《诚斋易传》中把太极、无极统到一起讨论的是如下这段话:

盖太极者,一气之太初也。极之为言,至也。两仪者,二气之有仪也。四象者,重两仪而有象也。何也? 阴阳不测,至幽至神。无仪无象,太极是也。有仪,则幽者著而有仪则矣,阴阳是也。有象,则阴阳之著者形而有物象矣,五行是也。仪者,极之著。象者,仪之形。故一气者,二气之祖也。二气者,五行之母也。二气分而纯者,为乾,为坤。二气散而杂者,为震、为巽、为坎、为离、为艮、为兑。乾,天也。坤,地也。震、巽,木也。坎,水也。离,火也。艮,土也。兑,金也。故周子曰:五行一阴阳也,阴阳一太极也,太极本无极也。周子所谓无极者,非无极也,无声无臭之至也。^②

这里,杨万里主要讨论了气与无极、太极及其关系,而首先是气与太极的关系。(1)太极为气,是“一气之太初也”,也即“阴阳未分”的“元气”。通过杨万里对太极与气之关系的分析可知:太极是气的最初一部分,即没开始气化流行的那部分。葛荣晋教授曾指出:“杨万里把朱熹的先于阴阳二气的太极(理)还原成阴阳未分的元气,太极与阴阳是合二而一的。‘阴阳未分,谓之太极。太极既分,谓之阴阳。其为天地之道一也。舍阴阳以求太极者,无太极。舍太极以求天地者,无天地。’但是他并未把太极简单地规定为某种具体事物,而认为元气是‘阴阳不测,

① 《诚斋集》卷九十四《庸言十四》,第238页。

② 《诚斋易传》卷十七《系辞上》,第272页。

至幽至神。无仪无象’的物质实体,是‘有物’与‘无物’的统一体。”^①(2)太极的特性是:“无仪无象,太极是也”。(3)阴阳的特性是:“有仪,则幽者著而有仪则矣”。(4)自太极始的“一、二、五”生成序列是:一气——阴阳——五行,所谓“一气者,二气之祖也。二气者,五行之母也”。而“二气分而纯者,……二气散而杂者”是说,宇宙万物的演化过程,实际上是物质性的元气的自我分化过程。这一太极生成论,同朱熹的理一元论是有区别的。(5)以无极为气的“无声无臭之至”,坚持了对太极的“极之为言,至也”的看法,并进一步深化。杨万里形容实体的太极与朱熹的方法相似,但朱熹太极是理,因而无极也是理。朱熹持无形而有理,杨万里持无形而有气,即太极、无极是气化之体。一是理本,一是气本。

而且,杨万里认为“无极”是阴阳的“神而无名”和“无声无臭之至”,不但坚持了太极是气,我们从他对无极的看法还可以看到:杨万里认为气是世界的本原,同时也认为气是最高的哲学范畴。尽管在杨万里的太极说里,掺入了阴阳、八卦、五行相生相成的原理。问题是杨万里超越了生成论,所谓“阴阳未分,谓之太极。太极既分,谓之阴阳。其为天地之道一也”,是说太极未分和太极既分都是“天地之道”,只不过道在气中而已。

太极首先是气,又是气化之道,一身二兼,这个思想应该是传承了张载的“由气化,有道之名”《正蒙·太和》的思想。张载这个命题的内涵是指:道是气化运动的过程。张载认为,气本身包含了阴阳互相对立的两个方面,气的运动变化过程即是阴阳对立面的互相排斥、互相吸引的过程,所以道又称为“太和”。

① 葛荣晋:《中国哲学范畴通论》,首都师范大学出版社2001年版,第144页。

“太和”就是阴阳和合的矛盾统一体，这是气之所以能够运动变化的内在根源。气有聚散，聚则为万物，散则为太虚。气之于万物，如同水之与冰，气聚成形而为有；气散则无形，但并非虚无，而是“无形而有气”，即“太虚即气”。气又处在不断地运动变化之中。因此，杨万里问道：“何以先太极而有初，后天地而无终乎？”^①

^① 《诚斋易传》卷十七《系辞上》，第273页。

第七章

杨万里哲学的气学性质

杨万里是南宋时期为数不多的坚持气本论又丰富和发展了气学思想的理学家。杨万里理学(亦可称之为杨万里易学哲学)是在经历过宋理学气、理、心、性诸家的跋涉之后,才建立起自己的哲学体系的。这样,杨万里哲学在理学诸家的几个主要范畴中的表现就有进行很好地探讨一番的必要。

一、理、气问题

杨子曰:冲然之谓道,蒸然之谓气,澄然之谓天,凝然之谓地。蒸然者天地之充也,冲然者天地之浑也。故道为气母,气为天地之根。^①

《宋明理学史》和一些学者曾把这段话作为杨万里持气本论言之凿凿的证据,虽然我赞同这一结论,但对其缘由还需要再进行分析,因为我们不对“气为天地之根”之前的“道为气母”加以分辨,便会使人产生疑惑,认为杨万里怎么也难脱理气二元论者之嫌,遑说理先气后了。首先,在该段话的语境中,“道”是“冲然

^① 《诚斋集》卷九十三《庸言七》,第225页。

之谓”；“冲然”是什么呢？杨万里回答了这个问题，“冲然者天地之浑也”。其次，“天地之浑”是一种气的实存是没有问题的，即无形而有气。“天地之浑”说明的是“元气浑沦，阴阳未分”的宇宙初始状态或曰太极，也是没有问题的。这个作为“元气”实存又是气化之道的太极（即太极一身而二兼），就是孕育“一”——“二”——“五”生成流变的母体。所谓“道为气母，气为天地之根”应当读作：道是作为“冲然”、“浑沌”的“气母”而存在的，而“冲然气母”化生天地，所以气是天地万物的本根。对“母”的考证，亦可借《说文》一澄疑云。“母，穿物持之也。从一横贯，象宝货之形。”^①“母”的“穿物持之”、“从一横贯”的“冲”的特征，正好与我说的气化运动之“母”、生成流变之“母”相吻合。

作为程门再传，杨万里对天理论有难以割舍之情，有时甚至在天理论的旗帜下“以史证易”，因而出“易之道，何道也？天理而已”。^②也正因为如此，杨万里有“在易学上主张有理而后有象，在哲学上终于不能从程颐的理本气末说解脱出来”的嫌疑。实际上，“主张有理而后有象”并不等于有理后有气，“象”在杨万里哲学中从来就没有被混同为气，否则，我们便不好理解杨万里反复强调的“无声无臭之至”。除了“故道为气母，气为天地之根”这个根本性的哲学命题不是理气二元论之外，杨万里对太极之上的“无极”范畴的思考，也是始终认为“无极”是阴阳的“神而无名”和气的“无声无臭之至”的。因此，综观杨万里的前后论述，“道为气母”也不能被理解为“太极生气”。太极也是气，仅是气的一种状态，只不过是“一气之太初”的状态。因

① 《说文》卷七上《母部》，第142页。

② 《诚斋易传》卷十七《系辞上》，第259页。

此,所谓“易之道”在太极之前或之后,都无关紧要,都不能否认杨万里哲学的气本论态度。这些问题后面还将细谈。

关于“故道为气母,气为天地之根”,要厘清它们还有必要谈谈《老子》,而这几乎是所有学者在讨论杨万里哲学时都忽视了的问题,还因为“道为气母,气为天地之根”的最早源头应该来自《老子》。将二者作一个比对性的分析,具有实质上的理论意义。“道”始于《老子》这是没有问题的,实际上,“道”、“气”、“母”、“根”、“冲”首先频繁出现在“道”的始作俑者《老子》的各章节中,现分而述之。

对“道”、“气”、“母”、“根”、“冲”,《老子》五千言分别有如下说法:

(1)道可道,非常道。名可名,非常名。无,名天地之始;有,名万物之母。故常无,欲以观其妙;常有,欲以观其微。此两者,同出而异名,同谓之玄。玄之又玄,众妙之门。

(《老子》第一章)

针对杨万里,我们可挑拣出这两句来进行分析。“有,名万物之母”和“此两者,同出而异名,同谓之玄”。显然,老子也是把“母”当“有”,并且“无”、“有”“同出”于“道”,换言之,是可“有”,也可“无”的。但把老子“母”(或说“道”)当“有”的一面对我们分析“故道为气母,气为天地之根”意义重大。因为,杨万里这里是借老子把“母”当“有”来说出“道为气母”,是“道”为“气”之“有”。如此,“气”在“道”先是不言而喻的。

(2)道冲,而用之或不盈。渊兮,似万物之宗;湛兮,似或存。吾不知谁之子,象帝之先。(《老子》第四章)

以前我们说老子是“道”本“无”,而忽略了《老子》中有很多地方提到“道”之“用”、“道”之“有”,此处又为一例。尤其“道冲”之说,似可接上杨万里作的根本性结论“故道为气母,气为天地

之根”时提到的“冲然之谓道，……冲然者天地之浑也”。或者说，杨万里此论又是借用老子的说法。杨万里所谓“冲然”为什么“之谓道”呢？原来来自“道”的始作俑者老子的“用之或不盈”，而在杨万里哲学中讲“道”之“用”不胜枚举。

(3) 孔德之容，惟道是从。道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。自今及古，其名不去，以阅众甫。吾何以知众甫之状哉？以此。（《老子》第二十一章）

以前我们说老子之“道”以“无”为本，而忽略了《老子》中有很多地方提到“道”之“用”、“道”之“有”，还有“道”“物”之说，此处又为一例。“道之为物”给我们的启示为，老子有时也把“道”当做有具象的东西来看，因而有所谓“其中有象；……其中有物；……其中有精；……其中有信”。这告诉我们，老子不是完全把“道”当成虚无缥缈、无从把握的东西。因而还有下面的：

(4) 有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天地母。吾不知其名，强字之曰道，强为之名曰大。大曰逝，逝曰远，远曰反。故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。（《老子》第二十五章）

“有物混成”还是谈“道”的物象，它能离我们很远（“逝曰远”），又能返回来（“远曰反”）。正是因为能返回来，故“天法道，道法自然”。有必要指出的是，《老子》中的“自然”也不一直是“自己的样子”^①这个意思，比如，《老子》第二十三章有：“希言自

① 任继愈先生在他的《老子新译》中，把“道法自然”译为“道以它自己的样子为法则”。见任继愈：《老子新译》，上海古籍出版社1986年版，第114页。

然。故飘风不终朝，骤雨不终日。孰为此者？天地。”这里，显然把“自然”理解为“天地”，合乎今人对“自然”的理解。但不管“自然”作“自己的样子”解，还是作“天地”解，《老子》中的“自然”还是把它当做一种客观存在来看待的，或者说，在老子的世界观中还是有“客观存在”的观念。而《老子》第二十五章的“可以为天地母”的“道”，首先是在“有物混成”的基础上来认识的，或者说，“道”是“有物混成”之后才“可以为天地母”的。只不过这里有一个“嫌疑”，即“先天地生”。但是，既然是“有物”的“先天地生”，这个“嫌疑”也就不成其为“嫌疑”了。诚然，在老子的观念中没有“气本”的概念，但老子明白它的“有物混成……寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆”，实属难能可贵。我国解放后有哲学史家认为老子哲学属于唯物论就不足为奇了。^①而老子的这些观点无疑给我们理解杨万里的“道”开出了新意，并为他认识“元气浑沦，阴阳未分，是谓太极。当是之时，易之道已具矣”带来启迪。

(5) 大道泛兮，其可左右。万物恃之以生而不辞，功成而不有。衣养万物而不为主，可名于小；万物归焉而不为主，可名为大。以其终不自为大，故能成其大。（《老子》第三十四章）

(6) 道常无为而无不为。侯王若能守之，万物将自化。

① 参见《老子新译·绪论》：“老子的哲学是唯物主义还是唯心主义”。见《老子新译》，第26—46页。在《老子新译·绪论》第34页任继愈先生还提到“必须看到老子的哲学本身确有不清楚的地方”，第42页又说“老子对于道有所描述，但是不能清楚讲明它的特点……在中国哲学史上第一个作为万物之本的负概念——无的范畴，是表明人类认识前进的重要里程碑。‘无’既可以给以唯物主义的解释，也可以包含着以唯心主义解释的可能”。云云。

化而欲作，吾将镇之以无名之朴。镇之以无名之朴，夫将不欲。不欲以静，天下将自正。（《老子》第三十七章）

（7）反者道之动；弱者道之用。天下万物生于有，有生于无。（《老子》第四十章）

（8）道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。（《老子》第四十二章）

《老子》提到“万物”，可见老子并不是眼中无物的。尤其是最后的“冲气以为和”等都是千古名句，《老子新译》注“‘冲气’，冲虚的气，肉眼看不见的气；马王堆甲本作‘中气以为和’，是矛盾对立着的气”^①。显然，杨万里的“冲然之谓道”最早的出处应该是《老子》的“冲气以为和”。我们有理由认为，杨万里的“冲然之……道”就是回应《老子》的“冲……和”之“气”。换言之，杨万里此处吸收了老子唯物论的合理部分，认道即气。因此，杨万里的“冲然之谓道，蒸然之谓气”，原本就是以道为气。“故道为气母，气为天地之根”中，“道为气母”并非是说“道生气”或“道是气之母”，应该是，“气”（或“道”）就是“冲然之谓”的“母气”，因此，“气”是“天地之根”，强调了他的气本论立场。关于“母气”之说，并非空穴来风，可从两个角度考虑这个说法。其一，杨万里说“故道为气母”，“气母”按中国人的说法，是可以掉过头来说“母气”的；其二，还可以从老子下面这段话予以澄清。老子说：

（9）天下有始，以为天下母。既得其母，以知其子，复守其母，没身不殆。（《老子》第五十二章）

在这里，老子的“母”有“始”和“生”的意思，或“母本”的意思。

^① 《老子新译》，第152页。

这给有些研究杨万里哲学的学者留下了想象空间,实际上,杨万里没有采纳这个意思,否则我们可以说杨万里哲学与老庄合流了。会合流吗?理学家都是排佛老的,当然是排斥他们的“空”、“无”思想,但又融合他们的合理因素。因此,理学家又都是援道入儒的。这个根本前提决定了他们与道家思想有千丝万缕的联系,也正因为此我拿杨万里与老子比较绝非虚妄,更何况我们可以从《老子》中直接找到杨万里用词表述的原材料。在《老子》第六章还有:

(10)谷神不死,是谓玄牝。玄牝之门,是谓天地根。

绵绵若存,用之不勤。(《老子》第六章)

同样,杨万里没有认同老子的“玄牝之门,是谓天地根”,故针锋相对提出“气为天地之根”。杨万里这个根本性的结论不是生成论,而是本体论。

还值得一提的是,杨万里的“气为天地之根”这一根本性结论在300年后明代吴廷翰(公元1491—1559年)的“气为天地万物之祖”^①一说中实际上又得到了重申。而杨万里对“无极”范畴的看法,反映了杨万里“一以贯之”的气本思想和兼容并收的哲学态度,而不是像陆九渊批评朱熹的“无极”是“太极”之上的“叠床”、“架屋”的多余。^②

太极与道这两个范畴之间的关系怎样?或者说太极这个气化之道本身有什么内容?针对这个问题,杨万里结合《周易·

① 《吉斋漫录》中说:“天地之初,一气而已矣。非有所谓道者别为一物,以并出其间也。气之混沌,为天地万物之祖,至尊而无上,至极而无以加,谓之太极。盖太极者,言此气之极至而无以加尊称之也。”见[明]吴廷翰:《吴廷翰集·吉斋漫录》卷上,中华书局1984年版,第5页。

② [宋]朱熹:《朱子全书》,《晦庵先生朱文公文集》卷三十六《答陆子静》,第1574页。

系辞上》“易与天地准，故能弥纶天地之道”进行了如下的解读：

然易之道何道也？天地而已矣。天地之道何道也？一阴一阳而已矣。阴阳未分，谓之太极。太极既分，谓之阴阳。其为天地之道一也。舍阴阳以求太极者，无太极。舍太极以求天地者，无天地。天地可一息而无阴阳乎？阴阳可一息而不动静乎？故曰：天地之道本乎阴阳。夫阴阳之为道安在哉？在乎生物而已。^①

这里，杨万里借说“易之道”把“天地之道”和盘托出：“阴阳未分”是太极这个“道”，“太极既分”是阴阳这个“道”，“其为天地之道一也”。用“一”来统合作为根本性的易之道（即天地之道）——太极和一阴一阳（实则是气及其气化之道），反映了杨万里对这一问题的整体把握。这种整体把握的好处在于，其理在气中的世界观（气本）便凸显了出来。“天地之道本乎阴阳。夫阴阳之为道安在哉？在乎生物而已”，是说“天地之道”本乎阴阳之气及其动静不息，而“阴阳之为道”在于气化流行的“生物”运动当中，如果天地息、阴阳息，则无“道”可言。杨万里这一思想除了是对《易大传》“在乎生物”思想的传承外，也是他自己“物亡而道不存”思想的贯彻。

《易学哲学史》专门有“杨万里《易传》”一节，“杨万里《易传》”一节中多次提到《诚斋易传》“是对程氏易学的阐发”。其实，杨传“对程氏易学的阐发”只是在一定意义上，它绝不意味着是程氏的翻版，这是需界别清楚的。不错，杨万里有时是在天理论的旗帜下发挥他的理学思想，又是程门再传。恐怕正是这一点，杨万里与程氏专利——自家体贴出来的“天理二字”有难

^① 《诚斋易传》卷十七《系辞上》，第255页。

以割舍之情。这一点投影在他的思想体系中,自然就产生了理、气的纠葛。杨万里可贵之处恰恰是能从这一纠葛中走出来,比较清醒地看到世界是“物存”(或者说是“气存”)这个根本。还在于杨万里气本论哲学态度后面的政治体认,强寇已侵占大宋半壁江山,杨万里比他同时代的理学家或许多一份了解,光讲“理”是不行的。下面要讲到的杨万里由“气”而“和”的统一观,“和”的问题在南宋实质上是“分裂”与“统一”的问题。

在杨万里《易传》和《庸言》这两部主要哲学著作中,提到“理”的地方并不多,“天理”就更少。顺便说一下,间接围绕天理而论的地方也不多。《诚斋易传》“天理”仅10见,《庸言》“天理”仅5见,理、气对待也不多。但《诚斋易传》中至少有以下三个案例是杨万里“理在气先”思想的表现^①,比如:

(1)天地出于易,而易非出于天地。圣人作《易》,而易不作于圣人也。易有太极,何谓也?曰:○。元气浑沦,阴阳未分,是谓太极。当是之时,易之道已具矣。故曰易有太极,然则非太极之能有《易》,而易能有夫太极也。^②

应该说,在(1)中并没出现理的表述,但歧异出在“天地出于易,而易非出于天地”。实际上,这里“易”是变易之“易”,对气化运动而言,充其量是变易之“易”的“易之道”。因此,“天地出于易,而易非出于天地”是说“天地”是由于气化运动(即易变)而产生。因此,第一个问题并不说明“理在气先”,恰恰说明气先天地而存在,这和他的“气为天地之根”的命题和结论是一致的。“而易不作于圣人”也是说,尽管圣人可以作《易》,但易变及其规律不在圣人手中,而这正是说明“易之道”是客观存在

① 参见朱伯崑:《易学哲学史》第二卷,第369—381页。

② 《诚斋易传》卷十七《系辞上》,第271—272页。

的。既然“易”是变易之“易”，“易之道”当然是变易之道，即变化的规律。

杨万里第二个被认为是“理在气先”疑案的是他的“阴阳未分”时，“易之道已具矣”。这里，杨万里的意思是什么呢？首先，太极在“元气浑沦，阴阳未分”时“易之道已具矣”，这话并没说谁先谁后的问题，更不是理先气后。其次，这话是说：“易之道”这个阴阳变易之道在“阴阳未分”时就已经具备，就已存在于“元气浑沦”之中。因此，即便“易之道”是天理，也是理在气中。换言之，就“易之道”这个变化之理（或说变化的规律）而言，在太极“元气浑沦”时已具备，是说“易之道”是实存，而这个“易之道”的实存（只是“道”的实存之一）是要以气的实存为前提的，否则，“何地措道哉”？因此，太极浑沦、阴阳未分时，“易之道已具矣”，并不能说明这个变化之理先那个杨万里哲学的本体之气而行。“易之道”这个天地变化的规律在太极浑沦时就已存在，依杨万里看，都要统一到气这个总根源上方可立论。

在杨万里哲学体系中，太极是统属于气范畴之中的。最后的“非太极之能有夫易，而易能有夫太极”的表述与“天地出于易，而易非出于天地”互相呼应，理论旨归完全一致。因此，这段解释“易有太极”的话恰恰坚持了他的气本论立场，并着重强调了太极是“元气浑沦，阴阳未分”这一重要的哲学命题。这在一定程度上可以看做是张载“太和之谓道”的气化模式的一种新的解释，但更明确地强调了不是太极生易，而是易道、元气浑沦而有太极化生。

如果我们再进一步就变易之道是“先天”（“阴阳未分”时）存在来看待，也不是“理先气行”，更不是“理本气末”，这是问题的症结。因为杨万里明确指出过，“一阴一阳，天地所不能道

也,而况人物乎?”^①这是说一阴一阳的变易之道作为客观规律制约着天地的运行,而绝非又一个孤立高悬的抽象之“理”。不错,杨万里确曾不止一次提到“易之道,何道也?天理而已”^②。但杨万里也不止一次说了“易之道,何道也?天地而已矣”^③。这里,“天理”和“天地”通过“易之道”联系起来,实际上都是讲气化变易的规律。必须指出的是,杨万里在说完“易之道,何道也?天理而已”时,接下来又说:

是理也,在天地为阴阳,在日月为昼夜,在四时为生育、长养,在鬼神为吉凶,在人为君臣、父子、仁义礼乐,此易之道也。异端之所谓道,非易之所谓道。^④

这明确告诉我们,作为“天理”的易之道(或作为易之道的“天理”)在天地、日月、四时、鬼神、人之中,即理在气中。是理,不过是在天地为阴阳之理,在日月为昼夜之理,在四时为生育、长养之理,在鬼神为吉凶之理,在人为君臣、父子、仁义礼乐之理。而离开阴阳、昼夜、生育、长养、吉凶、君臣、父子、仁义礼乐等则没有理。杨万里这是从天道、自然递进到纲常及人伦日用。

(2)易者,何物也?生生无息之理也。是理也,具于天地,散于万物,聚于圣人,形于八卦,合而言之,命之曰易。别而言之,自无象而之有象,则谓之乾。法乎乾而效学之,则谓之坤。合天地之数,五十有五。穷其极以知方来,则谓之占。通乎易之理,以应乎物之变,则谓之事。^⑤

在(2)中,“是理也,具于天地,散于万物,聚于圣人,形于八卦,

① 《诚斋集》卷九十五《庸言二十》,第249页。

② 《诚斋易传》卷十七《系辞上》,第259页。

③ 同上书,第254页。

④ 同上书,第259页。

⑤ 同上书,第256页。

合而言之，命之曰《易》。”这话同上面(1)是一个意思，是说“理”存在于由阴阳和合的“天地”、“万物”之中，不是先天地、万物而存在。“聚于圣人”需说明一下，是说圣人懂得这个道理多。所谓“自无象而之有象”，是他的“有无论”在观象（即在看待象的存在）问题上的进一步深化。杨万里说过，“元，故无象。辨，则有象”。“无象”与“有象”是相联系的，不是孤立存在的。“无象”的实质不是“无”，更不是本体无，在于“辨，则有象”。“有象”是“无象”的呈现，是自无象而来者。至于说乾是“自无象而之有象”，杨万里前面不是说过“天言其象，乾言其性”吗？实际上，杨万里正是要说天这个“有象”实质上是由“言其性”的乾“无象”来说明的。而“通乎易之理，以应乎物之变”是说，“易之理”实存于“物之变”之中，因此，“通乎”是为了“应乎”。“谓之乾”言天道之理，“谓之事”言人事之变。说明天道，正是为了接通人事。杨万里理学重思辨，更重应用，此处又可见一斑。

(3) 故周子曰：五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也。周子所谓无极者，非无极也，无声无臭之至也。然则易出于天地乎？天地出于易乎？虽然，《易》之未作，易在太极之先。《易》之既作，易在八卦之内。八卦画而吉凶定，吉凶定而大业生。大哉作易之圣人乎！大哉易书之事业乎！^①

在(3)中，杨万里刚刚说完“周子所谓无极者，非无极也，无声无臭之至也”，马上又来“《易》之未作，易在太极之先”。这正是《易学哲学史》说杨万里“理本气末”的主要证据。实际上，“《易》之未作”的“易”，是《易》的文本，而“易在太极之先”的“易”则是易道之易。人们常说“易”有三：变易、交易、简易。

^① 《诚斋易传》卷十七《系辞上》，第272页。

“易在太极之先”的“易”应该是“变易”。因而就算是“易之道”的易在未分化的太极之先而存在,有何可厚非呢?因为这个表述首先是认为世界万事万物都是有变化的(包括太极),所谓“易在太极之先”简单地讲,它是说“有事物就有变化”这样一个道理(即变易之道)在“太极分化”之前就已存在,而这个变易之道在《周易》成书之后又被概括在八卦变化之中。因此,“易在太极之先”并不说明理在气先,而是一如既往地坚持了总天地者,气也;理天地者,道也。理天地万物变化(当然包括理太极、阴阳、五行等)者,“易之道”也。所谓“易在太极之先”,从根本上讲,就是“易之道”这个事物对立变化的规律或本性在太极分化之前存在,这里,“易之道”就是“一阴一阳之谓道”。对“一阴一阳之谓道”,前面已有阐述,不赘述。而杨万里对“易有太极”的分辨其意义在于:把太极同“一阴一阳之谓道”的“易之道”结合起来,借以形成一个易学与哲学互动的系统。

《易学哲学史》说杨万里“主张有理而后有象”,并由此说杨万里哲学上“理本气末”,那是不够严谨的。首先,“有理而后有象”并不等于“有理而后有气”,即“象”并不等于“气”,“气”如果是“象”的话,气所主宰的“元气浑沦”的太极和“无声无臭之至”的无极都无从谈起。其次,“理”和“象”都处于“天地之根”的气之后的逻辑序列中。关于“象”,《诚斋易传》有如下的命题:

元,故无象。辨,则有象。

象者形之虚,质者象之实。

无仪无象,太极是也。

物生而有象,物成而有器。^①

① 《诚斋易传》卷十七《系辞上》,第269页。

“象”与“理”的关系,杨万里则说:

《易》者,象也。象者,状物以明理也。^①

象者何也?所以形天下无形之理也。^②

以上都没有“主张有理而后有象”的意思,更没有“理本气末”的意思。而《易学哲学史》“杨万里《易传》”一章中多次提到《诚斋易传》“是对程氏易学的阐发”来自如下的观点:

他在《诚斋易传》中,解释卧爻辞时,常援引和称赞二程的说法;其引史证经,解说卦爻辞,也是对程颐学风的继承和发扬。他解《周易》经传,亦引张载《易说》文,其易学也受了张载的影响。^③

其实,杨万里易学绝不只受程、张二家的影响,朱伯崑先生在其书中也提到杨万里“元气未分解释太极,本于孔疏”^④、“把《周易》看成是解决人类生活问题的指南,这也是对王弼以来义理学派重人事,轻天道解易学观的发挥”^⑤等。其实,前面我提到过,杨万里易学还有胡瑗《易》、杨雄《易》的影响,^⑥哲学上则有董仲舒、韩愈的影响。比如,杨万里在《诚斋易传·系辞上》说:

① 《诚斋易传》卷十四《艮》,第190页。

② 《诚斋易传》卷十七《系辞上》,第259页。

③ 朱伯崑:《易学哲学史》第二卷,第377页。

④ 同上书,第361页。

⑤ 同上书,第366页。

⑥ 杨万里易学受扬雄《易》的影响是必须说明的。《诚斋易传》提到“准之言,决也。如《太玄》准易之准也”。见《诚斋易传》卷十七《系辞上》,第252页。

杨万里“以史证易”也多次提到扬雄之事,可以说,杨万里未必读过“史事宗”另一位代表人物李光的《读易详解》,但扬雄用《太玄》改造《周易》却一定启发过杨万里。

董子曰：道者，所由适于治之路、仁义礼乐皆其具也。韩子曰：博爱之谓仁，行而宜之之谓义。由是而之焉之谓道。董子之所谓具，即仲尼之所谓器也。仲尼之所谓由斯，孟子之所谓若路，董子之所谓由适，韩子之所谓由是之焉者。即今仲尼之所谓形而上者也。形而上云者，以无形而使有形也。形而下云者，以有形而使于无形也。^①

从上面的话可以看出，杨万里哲学是不同意朱熹截然分出形上、形下的。依杨万里看，仁义之道是接通作为世界实存的气化之道。反之，气化之道是接通伦常的仁义礼乐和“行而宜之”的。“董子之所谓具，即仲尼之所谓器”，不能离开仁义礼乐而空言性理。另外，他还继续了自己理论的“有”、“无”说的一致性，认为“有形”、“无形”是相联系的，不是孤立存在的。“有形”和“无形”的关系同“有象”与“无象”的关系一样，“无形”的实质不是“无”，更不是本体无。“有形”是“无形”的呈现和“有物可执”。比如：伦常的仁义礼乐通过人的行为是看得见的，因而是“有形”的；而“由斯”、“若路”、“由适”、“由是”则是“无形”的，因而是看不见的。但“无形”可以借重“有形”来展示，于是，《诚斋易传》举例说：

今夫天之高、地之厚、日月之明、雨露之润，人皆可得而见也。未离夫物之有形故也。至于其所以高、所以厚、所以明、所以润人，不可得而见也。其理无形故也，人不可得而见。^②

“人皆可得而见”是“未离夫物之有形”，“人不可得而见”是“其理无形”，但“理无形”可以借助“物之有形”来认识，杨万里阐释

① 《诚斋易传》卷十七《系辞上》，第275—276页。

② 同上书，第259页。

的这一条由气而道、由形而下把握形而上的认识道路,正表明他的理论重心所在,实际上它可以看做是对朱熹拔高无形天理的深刻批判。杨万里还结合“用”的一方展开分析说:

造化之往者,屈也。其屈无迹,唯易能彰之,使无迹者有迹。造化之来者,伸也。其伸无形,唯易能察之,使无形者有形。世之所谓百姓日用之显者,唯易能微之使幽。^①

这是从天地“造化”说起,过去的尽管“其屈无迹”,但“易之为道”能使之彰显为“有迹”。“造化”方来时,“其伸无形”,不可限量,唯“易之为道”能描述出这种“无形”,使人们能够按图索骥。“易之为道”广大而无所不包,而作为“百姓日用之显者”,“易之为道”能从明显处得出“微之使幽”的道理。“无迹”和“有迹”,“无形”和“有形”都只是幽、显之别而已,其实都是气化运动中的实存。这是我们讨论“无象”、“有象”,“无形”、“有形”,“无迹”、“有迹”的关键所在。而“百姓日用”和“大哉易书之事业”是杨万里理学所关心的。尤其在处理道和所谓“形上”的理论问题时,杨万里这一从“用”发论的“理论重心”就灵现出来。因此,杨万里又说:

且夫道德也者,果何物也?谓之无也,何以不无其名?谓之有也,何以不有其形?惟其有名,圣人之所以实之以用世也;惟其无形,异端之所以入之以欺世也。^②

杨万里以“道德”一词为例,你说它“无”,又不能“无其名”。说它“有”,又不能“有其形”。进而指出:“道德”这个似乎“有”、“无”都不沾的东西,只有在“实之”、“用世”的时候,才会“有名”。“异端”之所以钻它的空子,就是以“道德”为虚无而弃之

① 《诚斋易传》卷十八《系辞上》,第289页。

② 《诚斋集》卷八十七《心学论·韩子论上》,第139页。

以“欺世”的。杨万里这里通过“道德”一词现身说法,把理论问题同“用”结合起来,最终是要追求宇宙的真在,以向气本归根,还其理学之用和统合的宗旨。

应该说,杨万里从“用”发论的“理论重心”,其灵现是否得益于他诗歌“诚斋体”中的“活法”?亦未可知。反正人们作过不少“诚斋体”与理学的研究和“出入理学的诗人”这样的研究,但都集中在他的文学成就上,即集中在理学对他诗歌的影响上,而其诗歌对理学的影响却是处女地。

不管怎样,杨万里诗歌“诚斋体”中的“活法”之应用可用他自己的话予以概括,他说:

子思曰:“鸢飞戾天,鱼跃于渊,上下察也。”人之一心,察之之妙,上际于天、下极于渊,无一理之逃也,而况于反是察而用之于吾身之道乎?①

“鸢飞戾天,鱼跃于渊”可谓“灵现”也,“无一理之逃”在于“察而用之于吾身之道”也。“吾身之道”在于明理成性、通情达理,在于省察之功和一用而已。

二、“物存道存”与气本

或问,《易》曰:其道甚大,百物不废。何谓也?杨子曰:幽而太极乾坤六子之妙用,显而君臣父子万事之大法。不曰其道甚大乎?动则取诸蓍牯、鸿雉,植则取诸瓜杞茅菹,器则取诸瓶鼎簠缶,体则取诸膂腓趾尾。不曰百物不废乎?惟大无不受者,细无或废。②

① 《诚斋集》卷八十六《心学论·曾子论中》,第127页。

② 《诚斋集》卷九十二《庸言四》,第240页。

“其道甚大，百物不废”，张载在谈到这一点时，没理会“其道甚大”，只是说：“百物不废，巨细无不察也。”^①杨万里则从理的幽、显说起，认为“幽”来自气之太极，是对“乾坤六子之妙用”而言，即天道之用；“显”来自人事的君臣，是对“父子万事之大法”而言，即人事之体。合而言之，即天道之体要“显”在人事方可言“体”，人事之用要“幽”（深入）到天道的气化运动中方可言“用”。这就是杨万里的“道”观，这里虽有程颐的“体用一源，显微无间”的影响，但杨万里是以气论道的，与之就有了根本的区别。对“百物不废”，杨万里与张载的看法差不多，只是更细化到“动则取诸”、“植则取诸”、“器则取诸”、“体则取诸”的物象层面当中。继而得出结论说：道之大无所不包在其中，^②而“微之使幽”则什么事物也不能排除在外了。在杨万里哲学中，天道是气化之道，是从气化流行出，这从他的天道与易之道概念中间时有时无的重叠当中可以看出。对此讲天道又往往从用发论，他说道：

昔者圣人之作《易》，果何为而作乎？有以作之，必有以用之。作而无用，则如勿作。开达物理，成就世务。以覆冒天下，此其道之用也。如斯而已，言不外乎此也。^③

作《易》为用，并且是，“作而无用，则如勿作”，杨万里此处还把《易大传》的“开物成务，冒天下之道”明确提炼成“道之用”的概念，对此可以考虑一下朱熹的说法。朱熹说：“盖上古之时，

① 《张载集》《横渠易说·系辞下》，第230页。

② 杨万里还说过“道大如天”，见《庸言六》“子贡之问也，曰：有一言可以终身行之者乎？道大如天。子贡欲以一字袭而取也，终身途远；子贡欲以一字生而死也，问之之逼也，答之之难也。微吾夫子谁实能答之？”见《诚斋集》卷九十四《庸言六》，第223页。

③ 《诚斋易传》卷十七《系辞》，第269页。

民淳俗朴，风气未开，于天下事全未知识。故圣人立龟以与之卜，作易以与之筮，使之趋利避害，以成天下之事，故曰‘开物成务’。……物只是人物，务只是事务，冒只是罩得天下许多道理在里。”^①显然，朱熹更关心“物”、“务”中的理，这原本没错。杨万里则更关心“道之用”的层面，更关心道和物的关系，因为此种关系是杨万里理学的核心话题之一。他说：

杨子曰：《易》曰，有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所措。夫惟有是物也，然后是道有所措也。彼异端者必欲举天下之有而泯之于无，然后谓之道。物亡道存，道则存矣。何地措道哉？^②

“道”是依于物，存在于物之中，即以气存为前提、为根本。否则，“何地措道哉”？“物亡道存，道则存矣，何地措道哉”表明了杨万里道论的重要特点，即物亡则道不存（或曰：物存道存）。气的存在形式“物”若不存，天地、万物、男女、夫妇、父子、君臣、上下、礼义等天道、人伦都无从谈起。像其他讲究明体达用的理学家一样，史证派出身的杨万里更不想让自己的理论落于空疏，从杨万里这个“物亡道不存”的命题可见一斑。

而且，圣人作《易》是为了探讨易之道，易之道是变之道，变之道即是用之道，是从用发论。天理在杨万里哲学中也是从用发论，性命之理也是从用发论，即杨万里理学在对待“道”的问题上的重心在用上，如果不留神，就会把这种“重心”当本体，以他为理本论者，或理先气后论者，等等。这是问题的症结。

① 《朱子语类》卷第六十六《易二·纲领上之下·卜筮》，第1621页。

② 《诚斋集》卷九十二《庸言五》，第222页。

潘富恩教授在谈到理学的“理”、“气”之争时,特别指出:“与朱熹同时的杨万里,在论述‘理’(或道)‘气’关系问题上,是与程朱思想对立的。认为‘太极’、‘道’或‘理’是物质性的‘元气’最初形态,混沌无形的‘元气’就是‘太极’,‘元气浑沦,阴阳未分,是谓太极……盖太极者,一气之太初也’”(《诚斋易传》卷十七《系辞》)。对理学家所谓只有精神性的‘理’是永恒存在观点进行了驳斥。”^①张立文先生在《中国学术通史·宋元明卷》中如下一段话也引起了我的注意,他说:“杨万里以太极为元气,他说:‘元气浑沦,阴阳未分,是谓太极’。太极便是一气的太初状态。太极在当时的理学家心目中即是理或道,张载也曾认为‘由气化,有道之名’。王廷相主张元气之上无道、无理,意谓元气蕴涵着理,理不在气上而在气中。”^②这里,张立文先生梳理了气学思想的发展进程,张载是以气化释道,杨万里则是以元气释太极(道),王廷相主张元气之上无道无理。

在这一气论发展中,杨万里以气为最高范畴来整合易、阴阳、太极、无极,意义非小。这除了是用他的气学思想对那些哲学层面的有形、无形的东西进行充“气”之外,杨万里实际上在把“气”作为本根性的东西,追根究底。阴阳是气、太极是气,天地、五行均是气,五行相成之物更是气。他把他的气本论思想贯穿在理学的几个主要范畴中,说明“气”在杨万里哲学中确实是终极性、本根性的东西。

① 夏乃儒主编:《中国哲学三百题》,上海古籍出版社1998年版,第505页。

② 张立文主编:《中国学术通史》(宋元明卷),人民出版社2004年版,第13页。

三、“三才体用不息”的性论

杨万里是处在理学的繁荣时代,又是在他自己的晚年来进行他的哲学体系构造的,决定了他的哲学会是一次理学诸家的综合。理学有气学、道学、性学、心学等不同的理论体系,杨万里哲学虽在观察世界的主导原则上是以“气”为本,却也兼摄有各家。杨万里哲学思想中就有很丰富的性学思想,比如他说:

(1)性有两乎?曰否。粹于天理者,性也;驳于人欲者,非性也,情也。喜怒哀乐自天理出,发无不和也;自人欲出,发始有不和矣。然则约情以归性,遏人以复天,发而和以不离于未发之中,奚若而可?曰戒不睹,惧不闻。^①

(1)是说,性从理而别情,它有“性即理”的意思。这段话是要以天理、人欲来界别“性”与“非性”。尽管“情”属“非性”,但作为“非性”的喜怒哀乐照样可以“天理”来要求,“自天理出,发无不和也;自人欲出,发始有不和矣。”在约情——归性——遏人欲——复天的序列中,“性”与“天”处同等地位,“已发”、“未发”是理学的一对心性范畴,杨万里认为:要“发而和以不离于未发之中”,就离不开戒慎恐惧,就需要慎独的功夫。这又把“性”与“非性”纳入知与行的修养论中。

(2)性者,人之太极也;心者,人之天地也。^②

从(2)可知:在杨万里的哲学思想中,性与心属于同等地位,但若将太极放在天地之始来看,则太极又高于天地,因而性范畴又高于心范畴。持这个性学观点,显然有湖湘派的影响。

① 《诚斋集》卷九十二《庸言四》,第220页。

② 《诚斋集》卷九十四《庸言十三》,第237页。

(3) 故道者善之父，性者道之宅。^①

(3) 又显然是说道比善大，性可载道，又性在道之上。持此说，几乎接近性本论了。

(4) 吾之性与天地之性，均具此道，而固存者也。固存者，性之生。存其固存者，性之成。生者天也，成者人也。惟能尽乎人以成乎天，斯能由知与礼以入乎道义。惟能由知与礼以入乎道义，斯能得乎道义以成其德业。故知也，礼也。入道义之门，而成性，而成德业之物也。……易之道，何道也？天理而已。本然之谓理，当然之谓义。因其本然而行其当然之谓道。天地人物均具此道之谓性。^②

(4) 是《易大传》“继善成性”的发挥。杨万里从人性与天性同理说起，认为那是固定的。而要保持这个固定性，却离不开人的自觉养性之功，即性是天生的，养成却要靠人。知与礼在这里既是“入道义之门”，也是成性而成德业的必须手段或曰“开物成务”。可以说，人的知——礼——成性——成德业的全部认知修养过程，都是物化活动。而作为易之道来看的天之理，表现为从本然到当然的展开，它不是独立的实体，而是存在于天地人物之中，这即所谓性。然而，不论是易道，还是理、性，都不具有最后的本体意义。

人是世界的主体、也是世界的物的根本实存，因此，杨万里接下来又说：“故知也，礼也。入道义之门，而成性，而成德业之物也。”人的知——礼——成性——成德业，都是“物也”。即便“易之道”是天理，在“道”、“理”、“义”、“天地人物”、“性”之间，“性”又具有统摄的地位，至少也是与“道”处同等地位。这

① 《诚斋易传》卷十七《系辞上》，第255页。

② 同上书，第258页。

也接近性本说了。接下来,杨万里说:

(5)或问:横渠子谓“海水凝则冰,浮则沤。然冰之才,沤之性,其存其亡,海不得而与焉。推是,足以究死生之说”。何谓也?杨子曰:冰之聚散,海不得而与;吾之生死而曰有与焉者,非妄则惑。^①

(5)这是从张载的海水的结冰与形成水泡讲到人的生死性命之理。杨万里虽没讲到气与性的关系,但从其所谈“性”的实存,可推知:他是从最基本的气的存在世界观出发去看待万事万物,其中包括性理。并认为所谓“性”的实存,就实存于万事万物之中,包括人生之中。

在《庸言》中,杨万里有两次提到阴阳气化与性的关系:

杨子曰:喜者,阳之循;怒者,阴之拂;欲者,阳之伸;惧者,阴之诎。不动于阴阳之谓性,动于阴阳之谓情,动而复于不动,是为圣贤。君子动而不复,不复而无不之也,民斯为下矣。彼异端者甚恶四者之情,而求去之。情可去,性亦可去矣。不惟性可去,阴阳亦可去矣。^②

上面虽是由“喜”、“怒”、“欲”、“惧”四情的阴阳呈现,即四情的阴阳之气的呈现来接通阴阳(即气)与性的关系,所谓“不动于阴阳之谓性”。不过,“性”与阴阳之气的关系是以“情”与阴阳之气的关系为前提的,因为“情”与阴阳之气的关系是更有形、似乎更可亲见的实存。因此,杨万里顺势推论:“情可去,性亦可去矣。不惟性可去,阴阳亦可去矣”。至少,从这个推论可知,性与阴阳(也即性与气),君不闻杨万里“阴阳一气而二

① 《诚斋集》卷九十四《庸言十五》,第239—240页。

② 《诚斋集》卷九十五《庸言二十》,第248页。

名”^①的说法乎？气的“一而二”即阴阳，阴阳的“二而一”即气，二者虽并生而共存亡却有次第。至于，杨万里提出“情可去，性亦可去矣”则反映其哲学面向了人间世。

那么，性在阴阳动静面前到底充当什么角色呢？杨万里在《庸言》另一章中说道：

阴动之谓阳，阳静之谓阴，动静不息之谓道。道也者，三才不息之体也。善也者，三才不息之用也。性也者，三才体用不息之质也。^②

这里明确地说：性在阴阳之气的动静表现面前，是天、地、人三才的“道之体”、“善之用”的“三才体用不息之质也”。此说不但继承了《易大传》的“继善成性”说，也把性的实存通过天、地、人三才的“体用不息”描述了出来。能描述就好把握，更重要的是让理论落到实处，而不是空谈性命。需指出的是：杨万里论性是分内、外的，他的“有者水之象，无者水之质”就可说明这一点。这恐怕和张载在“性”问题上的态度有关。张载曾说：“性通乎气之外，命行乎气之内，气无内外。”^③即性在内才有“通”乎“外”，命在外才有“行”乎“内”。而二程是主张“性无内外”的，有“苟以外物为外，牵己而从之，是以己性为有内外也。且以性为随物于外，则当其在外时，何者为在内？是有意于绝外诱，而不知性无内外也”^④。杨万里认为即使“性无内外”，“三才体用不息之质”是“性”的关键，因为要做到“性”不空论，就要知道“百姓日用”和“君子之道”（实则是“君子之为”）。于是，杨万里接下来谈：

① 《诚斋集》卷九十四《庸言十四》，第238页。

② 《诚斋集》卷九十四《庸言十一》，第232页。

③ 《张载集》《正蒙·诚明篇第六》，第21页。

④ 《二程集上·河南程氏文集》《答横渠张子厚先生书》，第460页。

觉此之谓仁，达此之谓智，公此之谓百姓之日用，行此之谓君子之道。道果多乎哉？故曰：君子之道鲜矣。^①

“此”是说“道、善、性”是对“体、用、质”而言，道对体，善是用，性言质。要落实性命之理的“仁、智、百姓日用和君子之道”就要做到对“道、善、性”，也即“体、用、质”的“觉、达、公、行”。而“行此之谓君子之道”就是讲君子之为。因为杨万里是为了有别于告子“生之谓性”，而主张《中庸》的“天命之谓性”，故杨万里著作中没有把性与被一些理学家认为的“形下之”气直接联系起来，而是与阴阳共论。这恐怕是为了避免陷入被人指摘自己的“性”是告子的“生之谓性”；气是告子的“食色性也”的“酒色财气”等。当然，《庸言》中有一处提到“生之谓性”，杨万里说：

杨子曰：告子之论性，不胜其离也。以善外也，非内也，故作性犹杞柳之论。以性随也，非定也，故作性犹湍水之论。以性者人犹物，物犹人，故作“生之谓性”之论。以性者知斯欲，欲斯知，故作“食色性也”之论。一性数说，一说百离。告子而知性也，自言之，自离之。故孟子曰：“邪辞知其所离。”^②

这里杨万里明确指出告子之性的不足，并给性界别为“内”和“定”，和上面“三才体用不息之质”的“质”的说法，取得了一致。杨万里认为所谓“善外”、“性随”只是现象，而不是“内”和“定”。这就给性以客观规定性。杨万里进一步指出“生之谓性”的不足是人与物混同，是“人犹物，物犹人”。而“食色性也”的不足是把知性和食色性欲混同，是“知斯欲，欲斯知”，而杨万

① 《二程集上·河南程氏文集》《答横渠张子厚先生书》，第460页。

② 《诚斋集》卷九十四《庸言十五》，第241页。

里认为“知斯欲，欲斯知”，也是现象，而非带有本质属性的性。因而，杨万里说告子关于性论的两个观点是“一性数说，一说百离”。

《庸言》中有几章谈到“天命之谓性”，现将《庸言十三》一章中所论拿来分析，杨万里说：

或问：天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教，何谓也？

杨子曰：天命之谓性，人为云乎哉？率性之谓道，外取云乎哉？修道之谓教，悖得云乎哉？故令之异之之谓命，无加无损之谓率，作之最之之谓修。^①

这是说，天命之性，不是人为而成的；率性之道，不是通过外取而至的；修道之教，不是侥幸得来的。“命”是“令之异之”，“率”是“无加无损”，“修”是“作之最之”。当杨万里说道：

天非和不立，物非和不生。莫之令而令其和者曰命，莫之稟而稟其和者曰性。

这就把“命”和“性”的客观实存，通过“莫之令”、“莫之稟”的陈说表达了出来。并且，这种“命”和“性”的客观实存是在“令其和”、“稟其和”的天和而立、物和而生的大环境中形成的。

至于性与善恶的关系，杨万里说：

至于裂性而三之，裂三而五之，则亦不胜其劳矣。……

性为善耶？恶耶？……孔子之意明而后性善之论定，性善之论定而后天下之为善者众。^②

这种性善说主要来自孔孟之学的传统资源。总之，杨万里坚持“性”为“三才体用不息之质”的观点，实际就是坚持了气化运动不息方可言性的气本论观点，尽管他的表述不是那么清楚。

① 《诚斋集》卷九十四《庸言十三》，第236页。

② 《诚斋集》卷八十七《心学论·子思论中》，第133页。

四、“性而身之”的《心学论》

杨万里没有把性范畴凌驾于气范畴之上，但性和心范畴有时在杨万里哲学中却是互相发明。比如他说：

或问：心与性为一乎？为二乎？杨子曰：心与性一而二、二而一者也。喜怒哀乐，未发谓之中，性也。发而皆中节谓之和，心也。^①

未发为性，已发为心，与湖湘性学观点相似。其“一而二、二而一”亦可从胡宏“性不能不动，动则心矣”^②的性动为心，心实现性去理解。当然，杨万里并没有这样明确的意思。不过，他还是承认心与性是有不同的。故他说：

性者，生之良能。心者，性之良知。水曰润下，火曰炎上，性也。火之始然，泉之始达，心也。故不尽其心，不尽其性。^③

所谓“生之良能”是生之态所具有的性能或性质，而“性之良知”是识性、知性（或说识性知性的活动）。“心与性”，一表一里相得益彰。这里，杨万里还举例说：水润下、火炎上是水、火的性能，而要知道这一点（知道“火之始然，泉之始达”）就要靠心，因此，“不尽其心，不尽其性”。即：只有尽其心才能得知其性。

人们对杨万里哲学可能导向心学派最大的疑虑，恐怕是因为他著了《心学论》。虽然，作为杨万里哲学思想的文本组成部分，在本书第一章的《研究状况》当中，我把它列入了主要文本

① 《诚斋集》卷九十三《庸言八》，第227页。

② 《胡宏集》《知言疑义》，第336页。

③ 《诚斋集》卷九十二《庸言一》，第214页。

之一,但实际上,它只是杨万里哲学的余絮。然而,最早“系统”研究杨万里的学术活动却恰恰是关于杨万里《心学论》的,有宋人无名氏辑的《十先生奥论注》为证。《十先生奥论注》共辑了29篇文论,其中陈傅良的最多,其次是叶适的,再次是杨万里的。当然,只辑了杨万里的《心学论》。杨万里的《心学论》分《六经论》和《圣徒论》。古人的研究也只限于概括一个大意、注明一段出处,他们对杨万里的《心学论》就是这样处理的。现将宋人关于《六经论》“研究”的有关部分罗列如下:

《易》(此篇论言不尽意)、《礼》(此篇圣人示天下以可
践)、《乐》(此篇论触天下之机)、《书》(此篇论圣人形道之
形)、《诗》(此篇论圣人收天下之律)、《春秋》(此篇论夫子
之所以政)。^①

对于这段话暂且不论其是否能概括杨万里《心学论》中的思想实际,它反映了杨万里《心学论》中的大致思想是没问题的,毕竟它是宋代人几乎在“第一时间、第一现场”接近杨万里的原典。《十先生奥论注》已让杨万里跻身于宋代(主要是南宋)的“十先生”包括程颐、朱熹、吕祖谦等行列之中,至少说明杨万里在理学界的地位和影响。我以为杨万里的《心学论》应该分开来讲,即《六经论》是一块,《圣徒论》是一块。甚至可以说,《六经论》本身是一个文本性质的学术系统,^②《圣徒论》却是杨万里独有的,可看成是《六经论》的学术配置系统。

对杨万里《心学论》的另一块《圣徒论》,《十先生奥论注》是这样解读的,兹罗列如下:

《颜子上》(此篇论问仁一节)、《颜子中》(此篇论终日

① 《十先生奥论注·前集》,《四库全书》第一三六二册,第58—65页。

② 古人还有不少写《五经论》的,可暂不算在这个系统。

不违如愚一节)、《颜子下》(此篇论不远复一节)、《曾子上》(此篇论孔子传一贯之道一节)、《曾子中》(此篇论日三省吾身一节)、《曾子下》(此篇论任重道远一节)、《子思上》(此篇论喜怒哀乐未发谓之中一节)、《子思中》(此篇论性)、《子思下》(此篇论贤智之过愚不肖之不及)、《孟子上》(此篇论仁之端)、《孟子中》(此篇论智圣巧力)、《孟子下》(此篇论舍生取义之说)、《韩子上》(此篇论道德虚位之说)、《韩子下》(此篇论异端)。^①

实际上,杨万里在《圣徒论》中除了要告诉人们圣学心传之外,还要人们注意儒学的道统,因此,《圣徒论》最后落在《韩子论》,并讨论“异端”问题。另外,自孔颜、曾参等先贤起始所给出的榜样力量,杨万里也有借以示范的意思。更重要的是,杨万里之心学观并非发明陆氏心学,也不是唯心而论,而是主张“性而身之”的“心学”观。围绕这个观点,杨万里在其《心学论》中有一系列的阐述,他说:

古之人,有曰尧者,有曰舜者,有曰禹者,曰汤者,曰文武者,曰周公者,此知《易》、《礼》、《乐》之道而行之者也,此得《易》、《礼》、《乐》之学性而身之者也。其成就何如也,反是,则桀也、纣也、四凶也而已矣。则天下之为君臣父子者,前有慕,后有敬。慕心一生,则信道而必行;敬心一生,则不疑道而无不行。^②

从上可知:“性而身之”就是“知道”而“行之”。在这里,“心与性”互相通约,“性”就是“心”的知性,“心”是“性”的“信道”敬心。知性而行(“知《易》、《礼》、《乐》之道而行”),即“性而身

① 《十先生奥论注·后集》,《四库全书》第一三六二册,第192—211页。

② 《诚斋集》卷八十五《心学论·书论》,第118页。

之”，则为古之典范尧、舜、禹、汤、文武、周公，“反是，则桀、纣、四凶。杨万里指出：性虽然是与身同在，但要自觉体验却要以“慕心”、“敬心”为前提，否则，就不会“信道”而是去“疑道”了。最后，杨万里指出：“信道必行”，疑道就不会去行动，就谈不上“性而身之”。这样，在性——心——行的路途中，心的作用就十分重要。

当然，心的作用是针对言论而言，有的人嘴上说得好，心里想的是另外一套。或者说，光是嘴上说得好，根本是无所用“心”。因此杨万里有“言之盛，道之衰也”一说，^①言害心知体认，心害行道，即害“性而身之”。对此，杨万里认为根源在：

仁可得而求乎？曰可。仁可得而闻乎？曰不可。仁不可闻，学者乌乎求？曰求以不言，不求以言。盖体仁者心也，而心非仁；喻心者言也，而言非心。^②

“仁可得而闻乎？”显然来自“夫子之言性与天道，不可得而闻”一说，杨万里自己作的《诚斋易传后序》中谈道：

“六经”至夫子而大备。然《书》非夫子作也，定之而已耳；《诗》非夫子作也，删之而已耳；《礼》、《乐》非夫子作也，正之而已耳。唯《易》与《春秋》，所谓夫子之文章者欤？……呜呼，后之学者一何幸也。子贡在三千、七十之中，其科在乙，其名在六，其不在升堂入室之间乎？然尝叹“夫子之言性与天道，不可得而闻”。^③夫子之《易》书，非性与天道之言乎？而子贡独不得闻者，岂叹之之时，此书未

① 《诚斋集》卷八十六《心学论·颜子论中》，第124页。

② 《诚斋集》卷八十七《心学论·孟子论上》，第135页。

③ 此间，杨万里是否还想告诉我们：子贡之所以有“夫子之言性与天道，不可得而闻”，就在于没像颜子那样体仁而贯通天人之理呢？就此，似乎可专门写一篇文章论之。

作欤？抑已作而未出欤？今乃得闻子贡之所不得闻。^①

“性与天道，不可得而闻”，仁亦不可得而闻。于是，杨万里提出：“学者乌乎求”？杨氏自问自答：“求以不言，不求以言”。“言”不是“用心”，“不言”才是“用心”，“用心”才能“体仁”，才能“性而身之”。即不是嘴上说说而已，也不是光懂得道理而没有行动。而要把言“性与天道”的《易》“性而身之”，就要像颜子“体仁”那样。于是，杨万里在《颜子论》中说完“言之盛，道之衰也”之后，又说道：

仁也者，性之觉也。克而复，复而觉，人者近而天者远。则天高地下，吾性之湛也。云行雨施，吾性之游也。君臣父子，仁义礼乐，吾性之触也。一理彻而万理融。当是之时，一者非寡，万者非众。彻者非唱，融者非随。夫何故吾性之仁无寡也？^②

“觉仁”即“体仁”，在于“性之觉”即“觉性”。“觉性”，是说懂得人生的道理，这个道理又是从“天高地下”、“云行雨施”的天道流行处得到的启发。由于“人者近而天者远”，即“天道远而人道迩”，因此，“吾性之湛”与“吾性之游”都不如“吾性之触”。这是“一理彻而万理融”，即一说就明白的事情。杨万里最后问到“夫何故吾性之仁无寡也”？所谓“吾性之仁无寡也”，即我人生道理中的仁道之理一理统万理，而且“性与天道”的千理万理，都要统一到仁道之理。这一切，又都要用“心”求得。因为，只有“用心”才能“体仁”，才能“性而身之”。这一切，又归于学道在于用道（“道之用”）。于是，杨万里在《曾子论》中又说道：

用之者，体之也。体之者，身之也。学道而至于体之以

① 《诚斋易传》（《诚斋易传后序》），扉页。

② 《诚斋集》卷八十六《心学论·颜子论上》，第123页。

身，夫然后道为吾之有矣。故夫世之学道者，吾见其学道矣，未见其有夫道也。学而不能有，则道自道、我自我也。夫惟道即我，而我即道者，可以言道为我之有矣。以曾子之三省其身，非省其身也，省其身与道之一二也。……身与道本一也。一而二者，不察之过也。二而一者，察之功也。^①

“学道而至于体之以身”可以说就是“性而身之”的白话文诠释，“道即我，而我即道者，可以言道为我之有矣”，更可以说是“性而身之”的直译，“身与道本一也”则是“性而身之”的同义语。杨万里为何要反复强调这一点，就是要人们克服“道自道、我自我”，要让“学道”之“道为吾之有矣”。曾子之所以能做到“身与道一”，关键在于“省察”之功。曾子一日“三省其身”，而“省察”靠什么？也是“用心”而已。杨万里心学的可贵之处，虽强调对人生之道的学而致用，也没忘记他的理论反刍，即用而致学、学以从道之所来。即道自何处来？必是实存之道。因此，杨万里在谈《心学论》时，没有忘记自己的气本立场。他说：

道必有措手之所，而后学者得以用其功。^②

“道必有措手之所”和他的“物亡道存，道则存矣。何地措道哉”的命题是有相通之处的，如果是虚妄之道，何处有“道”的“措手之所”呢？学者又何处“得以用其功”呢？问题还在于：

夫学之功，……求其所以然者，则本于不以性废学，不以大忽微，不以高弃中，不以新忘故，不以质去文。^③

杨万里提出“不以性废学”，显然是要人们在注重“性而身之”的体道、用道的同时，也要注意学的重要性和“用心”于为学之方，

① 《诚斋集》卷八十六《心学论·曾子论中》，第127—128页。

② 《诚斋集》卷八十七《心学论·子思论上》，第130页。

③ 《诚斋集》卷八十七《心学论·子思论下》，第134页。

反之亦然,要注意为学之方的“用心”。因此,杨万里的《心学论》实在是要告诉我们,学道、识道、体道、用道,在于“用心”而已。

杨万里作为程门再传,在性的问题上却和二程有别,这从二程的相关论述中可见一斑。二程是把性与气通过“生之谓性”直接合在一块讲,并在“生之谓性”、“天命之谓性”之间进行了有意无意的调和。二程说:

(1)“生之谓性”,性即气,气即性,生之谓也。人生气稟,理有善恶,然不是性中元有此两物相对而生也。^①

二程在这里通过“生之谓性”的阐述,实际引出他的性气一物的观点,并抓住“生之谓”来说明这个观点。二程认为:所谓“生之谓”是说“人生气稟”,既然“性即气,气即性”,“气稟”也即“性稟”,从道理上讲是有善恶的(“理有善恶”)。问题是:“然不是性中元有此两物相对而生也”。向世陵先生在他的一篇相关文章中指出:二程“不是性中元有”是要“引出继善成性、人物有别等多方面的思想”,并把“性中元无”与“生之而有”联系起来。^②杨万里不是像二程这样看待性和“生之谓性”的,杨万里认为性只是“三才体用不息之质”的“性中元有”,即性的普遍性(也即性的客观性),又认为“生之谓性”则是“以性者人犹物,物犹人”的牛马不分,算是批驳了告子混同牛之性、马之性的性之分殊。关键一点是:杨万里没把性、气混合,而是把性看成是后气而存的一种“莫之稟而稟其和”的普遍存在。与二程的性即气稟的分殊之论(甚至先气而存,或性、气不分)的理论出发点是不一

① 《二程集上·河南程氏遗书》《二先生语一·端伯传师说》,第10页。

② 参见向世陵:《“生之谓性”与二程的“复性”之路》,《中州学刊》2005年第1期。

样的。

下面看二程是怎样看待“生之谓性”和“天命之谓性”之间的关系，二程说：

(2) 告子云“生之谓性”则可。凡天地所生之物，须是谓之性。皆谓之性则可，于中却须分别牛之性、马之性。是他便只道一般，如释氏说蠢动含灵，皆有佛性，如此则不可。“天命之谓性，率性之谓道”者，天降是于下，万物流形，各正性命者，是所谓性也。循其性，而不失，是所谓道也。此亦通人物而言。循性者，马则为马之性，又不做牛底性；牛则为牛之性，又不为马底性。此所谓率性也。人在天地之间，与万物同流，天几时分别出是人是物？^①

这里，二程首先肯定“生之谓性”，进而推出，性不过是“天地所生之物”，即性是生之性。接下来二程也批驳了告子混同牛之性、马之性的不讲性之分殊。这时，二程只讲性的特殊性而不讲性的普遍性。因而他说，“如释氏说蠢动含灵，皆有佛性，如此则不可。”而“天命之谓性”是什么呢？是“性一”“而不失”，最后归于“所谓道也”。这里二程又有只讲性的普遍性的味道而不讲性之分殊，所谓“人在天地之间，与万物同流，天几时分别出是人是物？”值得指出的是：二程在专注性之分殊时，以气言性。专注性之普遍性时，说“万物流形”尚指性言；“与万物同流”则分明是性迁于理了。

然而，关于杨万里性论有几点值得重申：(1) 杨万里并没有把“性”贯穿于自己的整个哲学体系中，也没有把性作为自己看待世界的出发点和终点；(2) 杨万里在人性论上是主张性善的，

^① 《二程集上·河南程氏遗书·二先生语二上》，第29—30页。

因为他说过：“至于裂性而三之，裂三而五之，则亦不胜其劳矣。……性为善耶？恶耶？……孔子之意明，而后性善之论定。性善之论定，而后天下之为善者众。”（3）我这里拎出杨万里关于“性”的论述，是想说明杨万里哲学思想兼融并收的学风是其产生其“和”论发展观的前提。^①像心、理二家，最后水火不容，尤其陆九渊之学不治《中庸》。

值得指出的是：杨万里坚持“性”为“三才体用不息之质”的观点，实际就是坚持了气化运动不息方可言性的气本论观点。杨万里坚持气本论，并充分利用当时已有的范畴来运思自己的哲学思想，尽管他没有形成自己的学派，但作为今天的学者，是不能光以学派认人，就像不能以道统论学一样。尽管在杨万里时代人们惯以道统理论，非道统则以为“异端”。“异端”字眼是常出现于理学家之口的。当然，以道统论，杨万里平生与张栻最相友善，杨万里在《答朱侍讲》一信中说过“某行天下，自谓知我者希，知我者其惟亡友钦夫（张栻）与契丈乎？由今观之，知我者钦夫一人而已”。杨万里思想受湖湘学派的影响是不言而喻的。这似乎又需要在其他场合加以厘清。

① 张立文先生在他的《帛书周易浅说》一文里就提到：“杨万里《诚斋易传》，以史事解易，认易……是讲和的。”见张立文：《帛书周易注释》，中州古籍出版社1992年版，第34页。

第八章

杨万里哲学的“明体达用”

宋代理学思潮有“明体达用”一族,据说肇始于北宋胡瑗(公元993—1059年)。杨万里哲学的“明体达用”是建构在其史易结合的易学体系之上,不但进一步坚持和丰富了气本说,还提出了他的发展观“和”论、规范发展的“中正”通变论及民生日用说,由此打开了宋理学应用层面的崭新一页。杨万里治易、治理学的宗旨在他的开“元”之论中就已阐明,反对“以空言性命为元,其究窒于亨之用。以诡遇事功为利,其究贼于贞之体”。杨万里哲学是要去二家之偏颇而“明体达用”。在宋理学气、理、心、性诸家中,杨万里理学都有所涉猎,亦有所理论建树。尤其是他的“复其元”、“太极”为气说,坚持和丰富了气本论。虽没有卓成一家,或者说没有形成自己的学派,但在气学派的思想家中确实有承先启后的地位。杨万里理学在寻求其理学“明体达用”的时候,提出了“气以息而和”^①的思想,是说在气化流行中才得以和谐。反之亦然,“和”即是“气以息”的化生统一。

^① 《诚斋集》卷九十四《庸言十四》,第239页。

一、由气而“和”的统一论

南宋理学是宋理学的鼎盛时期,杨万里哲学必须回应他那个时代的哲学思潮。由于气学思想在张载那里已经相当完备,因此,杨万里哲学并没花很大力气去建立他的所谓气本论体系。这还因为程、朱也认可气的存在,只不过不认为它是世界的根本原则,这是我们研究杨万里哲学所应具有的基本估价。

在前面说到的杨万里“天非和不立,物非和不生”这个命题中,它的“天”、“物”对举在持气本论的杨万里哲学体系中都是需要以“气”而“一”之的。天“和”、物“和”都首先是气“和”,“和”气之气是前提,是根本。至于在杨万里的哲学体系中,“气本”范畴怎样过渡到由他创生的“和生”范畴是值得研究的。应该说杨万里从气本论出发,首先看到了自然界阴阳之气的“和”生,他说:

乾为天,云者,天之气。云之为物,散则雾,密则雨。……大抵风从云,则阴阳和而雨,云避风则阴阳戾而旱。^①

还看到了:

天地犹一人之身也,雷风水火,犹一身之血气也。雷者,天地一身之瞽咳也。风者,天地一身之嘘呵也。雨者,天地一身之膏液也。日者,天地一身之暖气也。今夫人之一身,瞽咳暗焉者死,嘘呵绝焉者死,膏液竭焉者死,暖气冰焉者死。天地亦然。夫惟瞽咳足以鼓动万物,故潜者见,阴

^① 《诚斋易传》卷三《小畜·密云不雨,自我西郊》,第39—40页。

者数。嘘呵足以挥散万物，故稚者挺，郁者舒。膏液足以润泽万物，故稿者滋，瘠者腴。暖气足以暄燠万物，故幽者晰，沍者苏。四者大和，万物并育。^①

杨万里从自然界的“天地之气，阴阳和则雨”，看到了人自身的血气平和，进而指出“天地犹一人之身也，雷风水火，犹一身之血气也”，得出了：“四者大和，万物并育”^②的结论。社会要和谐，首先要有相“和”之气的，它符合世界和社会的生成法则。按古人讲的，社会和谐首先要遵循自然法则——阴阳和，其次是自然和，再次是人自身和谐而达成心理平和。尽管对“心理平和”古人没说出来，但“身之血气”的平和所达成的健康状态实则是这个意思。作为社会主体的人，如果身心均不健康，社会有和谐可言吗？因此，社会和谐是一个系统工程，或许这位宋代哲学家的“和”论为我们提供了可资参考的思想资料。

当然，在杨万里哲学中，“和”并非只是生生之养、阴阳和之类，“和”是要上下连接，贯通天人的。所以杨万里又说：

天下之理，大和生于通，大戾生于隔。天本乎上，而其气下降。地本乎下，而其气上腾。天地交通，所以为泰也。^③

为泰之道，乃在于“天地交通”。不通则不和，有隔则生戾，天下之理也。君臣不应（用现在的话语表达，就是政令不通，离心离德）、“老死不相往来”（人与人之间缺乏沟通、理解），何谈社会和谐？天道如此，人情如此。对《夬·九三》“壮于頄”、“独行遇

① 《诚斋易传》卷十九《说卦》，第302页。

② 同上。

③ 《诚斋易传》卷四《泰·象》，第48页。

雨”^①杨万里借机说道：

居下而壮乎上，处阳而应乎阴，非壮于頄之象乎？舍群阳而予与之同志，应一阴而任己以独行。不惟应之，又与之和合，若阴阳之和而雨焉。非独行遇雨之象乎？弃同而即异，叛正而附邪，天下其孰能说之。此其所以凶也，汝曷不决而又决以绝上六之交？汝曷不决而又决以协群阳之志？^②

《夬》卦象为：(䷪)乾下兑上，所谓五阳决一阴。独九三与上六相应，故有：“居下而壮乎上，处阳而应乎阴”的“壮于頄”之象，即阿附小人之象。像这样的和合，又一意孤行，看上去像“阴阳之和而雨焉”，却难道不是和没人与之风雨同舟、而极为糟糕的“独行遇雨之象”相同的景象吗？“弃同而即异，叛正而附邪”是指出这种无原则的“和”之实质，结局只能是“凶也”。最后的话是进行规劝，要同行者真正做到众志成城。在《夬·九三》末了杨万里又引出史证：“段纪明（段颍，后汉人）助阹尹而害忠烈，壮于頄而独行遇雨者也。温太真（温峤，晋人）舍王处仲（王敦）而归朝廷，^③君子夬夬而若濡有愠者也。”^④显得有理有据，论说充分，凸显了史事宗的义理特色。

阿附苟合，绝非真“和”；过刚不正，亦非真“和”。杨万里借说《周易·小畜·九三》“舆说辐，夫妻反目”说道：

九三过中则不正，过刚则不和。不正而昵于六四，愈不

① 《周易正义·夬·九三》有：“九三，壮于頄，有凶。君子夬夬，独行遇雨，若濡有愠，无咎。”见《周易正义》卷五，《十三经注疏》上册，分第45页，总第57页。

② 《诚斋易传》卷十二《夬·九三》，第159页。

③ 温太真即温峤，晋人。王处仲即王敦，晋人，二者前面都提到过。

④ 《诚斋易传》卷十二《夬·九三》，第159页。

正也。昵于彼必制于彼，愈不和也。不正则不可行。故有舆说辐之象。^①

《小畜》卦象为(䷈)，乾下巽上，也是五阳决一阴之象。从卦象可知，九三与六四有亲附之象，所谓“不正而昵于六四”。“昵于彼必制于彼，愈不和也”，是说“昵于六四”的危害。从“过刚则不和”到“愈不和也”不难看出：“和”作为一种原则，自身是需要体现原则性的。反映世界又能够回到世界，才叫世界观。“和”原则就是这样的世界观和方法论。

在杨万里的“和”论体系中，“和”不但是“阴阳和”、“阴阳均”、“阴阳交”^②以及“天地交”，^③“聚”也是“和”的重要组成部分，在这里杨万里“和”论从反映世界又回到世界。杨万里说道：

萃者，天下生聚全盛之极也。天地聚而阴阳和，万物聚而食货充，君臣聚而大道行，万民聚而天下熙。此岂一人一日所致哉？^④

“聚”概念原本和“散”对举，形成所谓“聚”、“散”理论。杨万里专门把它挑拣出来与“和”配伍，佐以特定的理论上限，即把它当做“和”的一种。并且，由它贯通天地、万物、君臣、万民，反映了其哲学理论在“明体达用”上找落脚点，也反映了杨万里在世界观上“道不自立，以器而立。器不自行，以道而行”^⑤的基本理论态度。

统观杨万里“和”论，它是始终认为柔聚亦能助刚。在《豫》

① 《诚斋易传》卷三《小畜·九三》，第41—42页。

② 《诚斋易传》卷十六《小过·六五》，第235页。

③ 《诚斋易传》卷四《泰·象》，第48页。

④ 《诚斋易传》卷十二《萃·亨》，第165页。

⑤ 《诚斋易传》卷十七《系辞上》，第275页。

卦的(䷋)“五阴合聚而助之”的盛况中,他看到了:

动天下之大举,以规天下之大功,其难有五。有志无位,志则不伸。有位无主,位则不定。有主无助,主则不坚。有助无才,助则不立。九四为动,大举之主,致天下之豫,我之由也。非兼五得以超五难,吾未见其动之有济也。小动犹难,况大动乎?九四以刚阳大有为之志,果决不疑之才,而居近君。大臣之位,主之以六五柔顺之君,助之以众阴上下之朋,小动小得,大动大得,何五难之有?大禹兴治水之大役,伊尹任伐夏之大事,周公决东征之大议,是也。^①

这是《豫·九四》里的一段话,杨万里继续了其易学的“二五之应”问题中“德、位、才”的话题,又统论“志、位、主、助、才”对于举大功的胜算机制,指出“九四为动,大举之主”。《豫》(䷋),是个五阴和一阳的卦象,所以杨万里说它是“刚阳大有为之志,果决不疑之才”。又由于有“六五柔顺之君,助之以众阴上下之朋”,因而能“小动小得,大动大得”。本来是“未见其动之有济”,奈何“五得”超“五难”,因此,五阴和一阳成其兼济之功。末了引出大禹治水,伊尹伐夏,周公东征的著名史例,使之论说更为充分,再一次凸显了史事宗的义理特色。

在《临·彖》中,杨万里有一段话可说是由“和”上达天之道,下通“中正”心性原则。那就是:

刚中而应,君子之正也。刚以骤而长,长必易消。刚以狠而进,进必不顺。刚以过而忤,忤必不应。浸而长,则莫之忌;说而进,则莫之拒;中而和,则莫之违。能此三者,则大亨矣。然必正而后可,是三者有一不正,浸则奸,说则谄,

^① 《诚斋易传》卷五《豫·九四》,第67—68页。

和则流。盖正者，天之道也。^①

《临》卦象为：(䷒)，兑下坤上。二五刚应，故有“刚中而应，君子之正也”之说。但如果刚骤、刚狠、刚过，则必长易消、进不顺、过不应，其话意之落脚点在“过不应”上。“浸而长”，“说而进”，“中而和”，其话意之落脚点在“中而和”上。“能此三者，则大亨矣”，但成“大亨”的三者都要有一个基本条件，“然必正而后可”。并且，“是三者有一不正”者，就要走到邪路上去，尤其是“和”这个根本原则，就要毁于一旦、付之东流。最后杨万里得出结论：“盖正者，天之道也。”在这个“正——中——和——正”的位序中，“中正”与“和”进行了对接。

是的，“和”贯天地、万物，“中正”通变、立心，这是杨万里易学哲学的主旨之一。因此，杨万里易学哲学汇入理学思潮中的“明体达用”一族的动机，去完成儒学的使命也就不容置疑了。在《兑·初九》中，杨万里引用了晏子的：“和如和羹，同如济水”，反映了他的“和”世界观向方法论的转向。

杨万里的“和”论吸收了汉学的思想成果，也综合了宋代各家思想精华，是看到了事物运动矛盾着的多方需要走向统一的哲学观。在世界万方、事物多变的过程中，对自然与自然的和谐，人与自然的和谐，人与人、人与社会的和谐，杨万里“和”论都有所涉猎。尤其是《诚斋易传》中，在“天非和不立，物非和不生”的命题提出后，又提出一系列命题，诸如：

蒙非教不莹，教非贤不亲。^②

人非水不生活，水非井不甘洁。^③

① 《诚斋易传》卷六《临·彖》，第77—78页。

② 《诚斋易传》卷二《蒙·六四》，第25页。

③ 《诚斋易传》卷十三《井·彖》，第175页。

人非物不生，物非器不获。^①

最后面的“人非物不生”与前面的“物非和不生”首尾呼应，反映了杨万里哲学思想体系的一致性，又反映了“和”原则的地位及对认识主体——人的关注。

无疑，“和”原则是会通天、地、人、变的统一论，是承载其民用思想的理论基础。这后一点是需要进行阐述的，其承载民用思想除了《萃》卦中“萃者，天下生聚全盛之极也”说法外，杨万里在其一些“信、札、奏对”中，处处能见到他那关注民生思想的流露，而他的关注民生思想体现了“明体达用”的进一步深入。兹罗列如下：

(1) 佳政藹如，令修于庭户之间，而民气和于耕桑垄亩之上。^②

(2) 有正直中和之德者，谓之贤；有聪明果敢之才者，谓之能。^③

(3) 朝请郎通判广德军徐文若，裕于才力而养以和，精于吏事而济以恕。蕞尔小邦，力赞其长，期于集事而不侵郡权，欢以尽心而不矜己功。^④

(4) 侧聆舆人之诵，露冕曾未期月而仁行如春，威行如秋。寓精敏于裕和，而振宽平于峻整。儒者之政，故应有此类，非俗吏所能为者。不在此，其将焉在，甚盛甚贺！^⑤

(1) 是赞扬张栻佳政修睦，民气“和”于农耕。杨万里是讲究言

① 《诚斋易传》卷十七《系辞上》，第280页。

② 《杨万里集笺校》卷六五《与张严州敬夫书》，第2782页。

③ 《杨万里集笺校》卷六九《奏对札子·壬辰轮对第二札子》，第8910页。

④ 《杨万里集笺校》卷七〇《奏状劄子·荐举吴师尹廖俟徐之若等政绩奏状》，第2959页。

⑤ 《杨万里集笺校》卷第一百七《答赣守张舍人》，第4047页。

意之外的,因此,我们有理由延伸一下这个“和”的说法:只要“民气和”,“和”原则方不落于空疏,是为大本。在(2)中,“和”原则又被汇入道德本体,以它作为界别贤良与否的依据之一。(3)是杨万里借推荐徐文若,提出了养“和”的观点。同前面的“养正”观一样,都是为民而修养身心。当然,这里“养和”不纯是针对主体,也有养“民气和”的意思。(4)是借赞扬赣守张舍人的“儒者之政”,对“养和”不能随意对待,要“寓精敏于裕和”。能做到这一点,就能“仁行如春”了。杨万里书信中还有不少诸如:“平易近民之声、中和乐职之颂”等话,则像《中庸》一样,又把“中”、“和”连在了一块。总之,杨万里关于“和”的理论不但提供了“和”气立天、“和”气生物的总原则(对世界的总看法),还提供了“和”通、“和”聚、“和”胜、“和”同原理,直至民和、人和、养和,由此形成了他的气本论基础上的丰富的“和”学思想。

总之,“和”原则自身需要体现原则性,世界在不断变化,如何“和”? 通变中还需要一个规范的原则,那个万方多变的世界及其过程才不至于流于无谓,才有人文意蕴及其价值存在其中。因此,“中正立而万变通”这一易变原则、即主体人的心性原则,就呼之而出。

二、“和”接“中正”的通变观

“然易之道,有体有用。其变而无常者,用也。其常而不变者,体也。”^①变是“无常”的,谁来为“易变”立法,易之道是个什

^① 《诚斋易传》卷十七《系辞下》,第291页。

么原理、原则？即“其常而不变”的“体”是什么？“斯道何道也，中正而已矣。”“其常而不变”的“体”就是“中正”。尽管《易大传》本身也多次提到“正中”、“中正”、“中道”等，但杨万里认为：那是“易之未作也，法天地之道，以为易之道，故曰准。准之言，决也。如《太玄》准易之准也。易之既作也，还以易之道而理天地之道，故曰纶”。^①所谓“中正”就是“法天地之道”，就是《周易·乾·文言》的“大哉乾乎！刚健中正，纯粹精也。六爻发挥，旁通情也。时乘六龙，以御天也。云行雨施，天下平也”。

杨万里从“易之既作”来确立这一“易变”原理、原则，因而有“以易之道而理天地之道”的意思。同时，通过“中正”之道的确立要赋予自己哲学思想以人文意蕴，这个“中正”不纯是一个抽象的原理，它连接内外、贯通上下。既可连接主客，又可贯通天人。这个人文意蕴还在于要让已逝的历史教训为现实的政治服务，而要做到这一点就要与史事宗的学术使命相吻合，杨万里理学属意“中正”观的立意恐怕也正在于此。这里，所谓的人文意蕴包含人的活动、服务于人，等等。可以说，人文意蕴是衡量一位哲学家其哲学原则的价值尺度，儒学就是在孔子提出他那著名的“未能事人，焉能事鬼”之后，经过脱巫才得以在人文意蕴的刻度上进行递增。

世界在不断地变化，“变易”之说是《周易》对世界的一种基本看法，杨万里还认为这个“变易”的世界观所“皆具此唯一原则”的就是“中正”之道，不仅仅是一个“中正”范畴而已。杨万里在他自己作的《诚斋易传自序》明确说道：

万事之变方来，而变通之道先立。变在彼，变在此。得

^① 《诚斋易传》卷十七《系辞上》，第252页。

其道者，蚩可哲，愚可淑，眚可福，危可安，乱可治。致身圣贤而跻世泰和，犹反手也。斯道何道也，中正而已矣。唯中为能中天下之不中，唯正为能正天下之不正。中正立而万变通。^①

从以上可知，杨万里是把“中正”作为变通之道来看待的，即“中正”的通变观。并进而指出“得其道者”于人事，皆能从不好向好的方面转化。即使成圣贤、“跻世泰和”，都很容易做到。在这里，尤其是“和”与“中正”交接，反映了杨万里哲学“明体达用”的又一思想进路。最后的“中正立而万变通”实际上是进一步把它提到“易之道”的高度，在这里，它甚至可以与“一阴一阳之谓道”的“易之道”并论。只不过在这里，杨万里把它具象化为“一阴一阳之谓道”的具体体现和变化原则。因此他说，“斯道何道也，中正而已矣”。

值得指出的是：《诚斋易传自序》显然是《诚斋易传》易学总纲，《诚斋易传》完成后，杨万里还写了个《诚斋易传后序》。因此，“总纲”的说法在形式上可以首先得到认定。然后，还可以从内容上加以认定。这就是：杨万里开始是在《乾》、《坤》二卦中讨论这个“总纲”，然后，再在其他卦中逐步展开讨论的。

以前一些零散的研究很少提及它的这种体例，似乎也是一种缺失。还有必要指出的是：以前的研究很少人提及“中正”这个“变通之道”，而大谈其他的“易之道”。这是令人顿生疑惑的，因为那不符合杨万里思想的实情和主旨。甚至有学者认为“中正立”反而不通，实际上，杨万里已经说得很清楚：“唯中为能中天下之不中，唯正为能正天下之不正”。试想一下，无原则

^① 《诚斋易传》（《诚斋易传自序》），扉页。

的“变”意味着什么？只能是混乱和无序。换言之，“不中”、“不正”会是什么结果，首先是常态的丢失，然后人们无从把握事物的“度”，再就是主、客体沟通的双双缺位。因此，杨万里认为：“中正”原则面对客观世界是“正”，面对自己的主观世界（心性）是“中”，即“中”内“正”外。“中”从“一”、“和”出，“正”从“和”、“一”发。按杨万里的说法是：

或问：喜怒哀乐未发之谓中，发而皆中节谓之和。何谓中？何谓和？杨子曰：不观之天地乎？阳气潜萌，万物归根之谓中；分至启闭，序则不衍之谓和。观吾心，见天地；观天地，见吾心。^①

“喜怒哀乐未发之谓中，发而皆中节谓之和”是理学家常讲常新的话题，这里我们不妨先把朱熹的有关谈论引出来或许能说明问题。他说：“喜怒哀乐，情也；其未发，则性也。无所偏倚，故谓之中之。发皆中节，情之正也。无所乖戾，故谓之和。”^②杨万里利用上面理学的心性范畴转而论“中正”，则为：“中”是未发，所以是“观吾心”；“正”是已发，所以是“观天地”。这符合我前面说的：“中正”原则面对客观世界是“正”，面对自己的主观世界（心性）是“中”的“中”内“正”外说法。而“观吾心，见天地；观天地，见吾心”的说法似乎是陆九渊“吾心即是宇宙”的翻版，其实不然。杨万里结合“中”内、“正”外的说法，实际上是指主体与客体的交接、沟通，主体与客体相关、相类，在语言表达上与“吾心即是宇宙”还有很大区别。

“阳气潜萌，万物归根之谓中；分至启闭，序则不衍之谓和”是以生物界的“潜萌”、“归根”说“中”内，“启闭”有“序”说

① 《诚斋集》卷九十四《庸言十二》，第235页。

② 《四书章句集注》（《中庸章句》），第18页。

“正”外。以“正”释“和”，或者说“和”中含“正”，正说明“和”不是无原则地融合，它需要以“正”点为始发依据的。杨万里这里还结合王充的“天地合气，万物自生”^①和周敦颐“动生阳”的发生学，认为：“中”又为体，“正”又为用。不过，“中”为体是“阳气潜萌”时；“正”为用是朱熹的“发皆中节，情之正也”，是随顺阳动分别开启、有序不乱之时，而这一切又都是奔大“和”而去。杨万里正是从生物界看到了事物的这种对待、统一，它的运动、开阖变化的道理才体现了“在时”即“在理”的易道之理，^②于是，杨万里接下来在他的《诚斋易传自序》中说道：

后世或以事物之变为不足以撓吾心，举而捐之于空虚者，是乱天下者也。不然，以为不足以遁吾术，挈而持之以权谲者，是愈乱天下者也。然则学者将欲通变，于何求通？曰道。于何求道？曰中。于何求中？曰正。于何求正？曰《易》。于何求《易》？曰心。^③

“撓”，扰乱也。不关心事物之变，“举而捐之于空虚”的危害是“乱天下”；而认识不到这种危害，对“空虚”之术不加掩饰（“遁”）地玩弄权谋、诡诈者，是“愈乱天下者也”。因此，杨万

① [汉]王充：《论衡》（《论衡索引》），中华书局1994年版，第1461页。

② 关于“在时”问题，黄寿祺先生曾指出：“《周易》六十四卦，每卦各自象征某一事物、现象在特定背景中的产生、变化、发展的规律。伴随着卦义而存在的这种‘特定背景’，《易》例称‘时’”。又说：“六十四卦表示六十四‘时’，即塑造出六十四种特定背景，从不同角度喻示自然界、人类社会中某些具有典型意义的事理。如《泰》卦象征‘通泰’之时的事理，《讼》卦象征‘争讼’之时的事理，《未济》卦象征‘事未成’之时的事理，余可类推。每卦六爻的变化情状，均规限在特定的‘时’中反映事物发展到某一阶段的规律。因此，阅读六十四卦，不能不把握‘卦时’这一概念。”（见黄寿祺、张善文撰：《周易译注·读易要例》，上海古籍出版社1990年版，第41页）由此看来，“在时”即“在理”了。

③ 《诚斋易传》（《诚斋易传自序》），扉页。

里认为：“学者将欲通变”，不但要关心事物之变，还要在事物之变中有所作为，要懂得事物之变的规律，即“求道”。“于何求道？曰中”，除了在“未发”、“已发”中求之外，还要在事物之变的规律之“中”求，是为“曰中”之真意。至于“于何求中？曰正”等，则是说要懂得事物之变的规律要在用之“正”上下功夫、“正”在易变的道理中求取。《易》之书不是在“术”中求，一切“用心”而已。“于何求《易》？曰心”，在这里，“心”似乎是追根究底的东西。实际上，“曰心”还是指“用心”而已。从“用”发论，从“用”着眼是杨万里易学和哲学的理论重心。

关于杨万里的“中正”通变论，在六十四卦中是如何展开论述的？这个“中正”的内蕴以及“中正原则的体用”与什么发生联系？还有“中正”原则本身的用问题都有必要说清，现分而述之。

“中正”涉及哪些内容？这是必须首先搞清楚的。而实际上，上面几个问题又可合并回答，或者说，它们本身又纠缠在一起。只有循着杨万里的思路和《诚斋易传》固有的体例方可把这些“纠结”抖落开来。首先，杨万里在论《文言》的“大哉乾乎”中说道：

元亨利贞，乾之德。中正纯粹精，乾之道。道析则五，会则一。正邪为正，正正为中。乾之道本于中而已。纯者，体之一。粹者，纯之美。精者，粹之微。乾之道会于一而已。……故夫正者，道之纯粹也，精则未也。中者，道之精也。盖正犹有偏也，楚、燕，南北之正也，非中也。洛、师，天地之中也。夷、惠，吾道之正也，非中也。孔子，吾道之中也。正者，中在其外。中则正在其中。道至于一而正，正而中止矣。虽然，乾之道何以臻此，其惟刚健无息以致之乎？刚健者，乾之性。以刚出健，以健行刚，斯一于中矣。非天

行健，君子自强不息，其孰能与此乾？阳故刚健，阳居二，故正。阳居五，故中。六爻纯阳，故纯粹精。^①

在这一大段话中，有几个概念须先把握，然后才好理清其思路。

(1)“中正纯粹精，乾之道。道析则五，会则一”，是说：“一”是“乾之道”的“会”。(2)“乾之道本于中而已”是说：“乾之道”原本就具有“中”的内涵，从下面的“乾之中”的表述中也可以看出。(3)“乾之道会于一而已”，又说“……乾之一也。……乾之中也。然则举此道而一之于中”是说：“乾之道”统而为“一”，在于“中”位。“一”和“中”互涵，互为表里。(4)“正者”、“中者”是说：“正”、“中”互涵，互为表里。(5)“道至于一而正，正而中止矣”是说：“乾之道”的次第是“一”、“正”、“中”。(6)“刚健者，乾之性。以刚出健，以健行刚，斯一于中矣”是说：“乾之性”也是“一”、“正”、“中”的次第。(7)“阳居二，故正。阳居五，故中”，除了在说“二五之应”这个技术层面之外，还告诉人们“正”、“中”所应处的爻位。从(1)到(7)，似乎可以理出这样一个思路：“乾之道”是“一”——“中”——“正”；“乾之性”是“二、五”——“中”。总之，“中”是天道所本有，是天道所为。“天地之中”反映到人道上，就是“吾道之中”。而“中”和“正”的关系是“正者，中在其外。中，则正在其中”。这就是“中正”观的基本原理，也是通于天地人三才之道的基本原则观。“虽然，乾之道何以臻此，其惟刚健无息以致之乎”？“中正”之道是气化流行“刚健无息”所致，并不是凭空而有。

除了上面说的“中正”是表示“天之道”的原则、标准之外，在杨万里易学涉及“中正”的诸卦中，“中正”还包括以下几个方

① 《诚斋易传》卷一《文言曰：大哉乾乎》，第10—11页。

面的内容:

(1)“中正”是一种素质。《蒙·彖》有“中正之志”、“刚明中正之人”^①;《同人·六二》“赞其德之中正也”^②;《同人·九四》有“今六二秉大臣中正之德”^③;《比·六二》有“中正之臣,应九五中正之君”^④;《贲·彖》就干脆把“质刚”、“质柔”同“中正”联系起来,说:“文虽柔而质刚,又中正;……文虽刚而质柔,又非中正”。^⑤《萃·六三》更直接地提出了“中正之资”。(“六阴柔也,三不中不正也。挟阴柔不中正之资,其谁纳我。”^⑥)

(2)“中正”非仅为“刚中”,“刚健”中正,“柔顺”亦中正。《无妄·彖》有:“九五之君,以刚健中正倡于上。六二之臣,以柔顺中正应于下,其动岂有妄乎?”^⑦《家人·九五》有:“九五以乾德之刚明,居巽位之中正,为天下国家之至尊,而爱心感人。”^⑧至于《巽·彖》“刚巽乎中正,谓二五。柔皆顺乎刚,谓初与四皆以阴而顺阳”^⑨,则是说:“刚”、“柔”对待,在“中正”原则面前原本可以互“巽”。

(3)“中正”与“时”、“位”有关。《豫·六二》有:“位乎中

① 《诚斋易传》卷二《蒙·彖》,第23页。

② 《诚斋易传》卷四《同人·六二》,第56页。

③ 《诚斋易传》卷四《同人·九四》,第56页。

“中正之德”的说法《诚斋易传》中最多,古人认定其为一种人的基本素质。说“中正之德”的卦还有:《同人·九四》、《大有·九二》、《姤·九二》、《姤·九四》、《萃·九五》、《困·上六》、《井·九五》、《渐·九五》、《涣·彖》、《涣·九五》、《既济·六二》。

④ 《诚斋易传》卷三《比·六二》,第37页。

⑤ 《诚斋易传》卷六《贲·彖》,第86页。

⑥ 《诚斋易传》卷十二《萃·六三》,第166页。

⑦ 《诚斋易传》卷七《无妄·彖》,第97页。

⑧ 《诚斋易传》卷十《家人·九五》,第138页。

⑨ 《诚斋易传》卷十五《巽·彖》,第212页。

爻，中而正也。”①《颐·六三》有：“资本阴柔，一也。居不中正，二也。躁欲之极，三也。挟三不正，不知自养，而躁于求养，其佞文八司马之徒与？”②《益·九五》有：“九五以刚阳之才，中正之德，居益之时，……上下交孚，而九五之志得矣。”③《兑·九二》说：“惟九二以刚阳之德，居中正之地，见其诚正可说者说之，其佞伪妄说人者绝之。则天下诚正者至，而佞伪者远矣。”④这里由“中正”之位又联系上了“诚信”之德。

(4)《丰·六五》说：“我是以用之于先，知六二之中正孚信，虽疑疾而不改度也。”⑤《中孚·九五》又说：“九五以刚健中正诚实之德，来天人万物之应，方且惕然如拘挛而不少肆，歉然自敛退而不敢居。若不足以受大人万物之归己，而不足以当天下之正位者，此九五有孚之至也。”⑥《丰·六五》谈到了“中正”而“度”，是古人思维上的一个进步，也使人们对“中正”通变有一个把量的尺码。《中孚·九五》是说九五之尊，只有“刚健中正诚实”，才能虚怀若谷，海纳百川。若“有孚之至”则过度，就“不足以当天下之正位”了。《涣·九五》又说：“九五以刚明中正之德，谦抑卑巽之度，为一卦之主。用群臣之贤，将何以大慰天下之望、尽散天下之难乎？不有大号令，大建立，大更革，未见其

① 《诚斋易传》卷五《豫·六二》，第67页。

② 《诚斋易传》卷八《颐·六三》，第106—107页。关于“佞文八司马”，中称“二王八司马”。“二王”：王伾、王叔文；“八司马”：韦执道、韩泰、陈谏、柳宗元、刘禹锡、韩晔、凌准、程异。他们在改革失败后，俱被贬为州司马，故名。

③ 《诚斋易传》卷十一《益·九五》，第155页。

④ 《诚斋易传》卷十五《兑·九二》，第217页。

⑤ 《诚斋易传》卷十二《丰·六五》，第206页。

⑥ 《诚斋易传》卷十六《中孚·九五》，第231页。

可。”^①这里又给人们指出了“中正”由“刚明”到“谦抑卑巽之度”的交替,实际上,蕴涵虚怀大度者才能做到“大号令,大建立,大更革”,也才能“大慰天下之望、尽散天下之难”。“中正”之度,由尺码“量度”进到了恢弘“大度”,完成了对“中正”之度的大概描述。如果说“和”的原则发散于天地,“中正”原则除了对“和”原则进行了进一步发挥外,这种发挥还不如说是对“和”原则的进一步收缩,收缩而成了可把持“中正”原则。

(5)“中正”既然是一个度,就要讲究节制。于是,《蹇·九五》说:“然仅能施其中正之节者,君刚而臣柔也。”^②《节·彖》又说:“圣人忧焉,故受之以中,中者,非不节,亦不过于节。故曰苦节不可贞,又曰其道穷也,又曰中正以通,中则通矣。虽然,中无形也。无形则难守,于是中之说又穷。圣人忧焉,故受之以制,先之礼,后之法。礼一立,则截然不可逾。法一立,则凜然不可犯。上下有分,名器有等,然后财不伤,民不害矣。非必上之,虐取然后为伤害也。下无制度,则财以侈自伤,民以侈自害也。下侈且然,况不止于下侈乎?大哉圣人之制度乎!”^③“非不节,亦不过于节。”是对“中正”之度的细化、精确化。“苦节”即为过度,过度则必致“道穷”。“中正以通,中则通矣”则是说“中正”原则或“中正”之度是对“道穷”而致的堵塞去进行疏导的一个参照标准。这个“中正”之度的社会化就是“礼”、“法”的确立,“礼”是约、“法”是规,规、约的目的是使“财不伤,民不害”,这又回到了民本说。“制度”一说,则是对“中正”之度的内容进行了进一步延伸。

① 《诚斋易传》卷十五《渙·九五》,第222页。

② 《诚斋易传》卷十一《蹇·九五》,第145页。

③ 《诚斋易传》卷十六《节·彖》,第225页。

(6)“中正”之度是为万变立法而作出的,所以“中正立而万变通”。“中正”之用能够应对现象界旋回,才能成为一个普遍原则。因为世界是物质的,物质是运动的。阴阳消长,动静相涵,未有已也。易变需要一个度来把衡,否则变无所适,世界无序,将陷入混沌一片。“中正”作为易变大法;进入内学,则为心性“常德”。故杨万里说道:

幽则至静而不可动,贞则至坚而不可渝。皆刚阳中正之常德而不变者也。^①

又说:

阴阳之相为消长,如循环然。……若天地相遇,刚且中正,何可废也?天地不相遇,则物不生。君臣不相遇,则道不行。……二五皆刚且中正,故曰刚,曰中正,遇之义若是其大,其可废哉?不以一柔五刚之相遇而不戒,不以一柔五刚相遇之可戒,而废天地君臣之相遇,此易之贵于变也。^②

这段话是《诚斋易传》《姤·彖》中的话,这里杨万里提出了“遇”的概念,实则它是“和”概念的延伸。“天地不相遇,则物不生。”则更是杨万里“天非和不立,物非和不生”那个重要哲学命题的复制。杨万里从“阴阳之相为消长”,不但看到了物生在于天地相遇,还看到了“刚且中正”也在于天地相遇。反映在人道上则是,“君臣不相遇,则道不行。”反映在易卦的“二五之应”上,其“刚且中正”也在于“遇”。进而指出:“易之贵于变”在于不“废天地君臣之相遇”,而“遇”的根本规定性是“遇”产生“中正”,又以“中正”为本,且如“阴阳之相为消长”而“循环然”。

(7)“中正”还是一种态度。杨万里说“上以中正比其下,下

① 《诚斋易传》卷十四《归妹·九二》,第200页。

② 《诚斋易传》卷十二《姤·彖》,第161页。

亦以中正比其上，非使之使也。”^①然后，杨万里以晋文公亡秦、楚的故事以史证之。他说：“晋文公之奔也，见秦伯则拜，见野人亦拜，不曰柔顺以下人乎？文而有礼，好学而不贰，凡十九年守志弥笃，不曰中正以立己乎？广而俭，怀安而能迁，不曰怀其资而不露乎？其贞正如此，故至楚，楚飧之，楚送之。至齐秦，齐秦妻之，秦纳而归之，可谓旅即次矣。”^②晋文公所有的美德都涵括在“中正”之中，晋文公的好人缘也全靠“中正”文明而拥有，而全非亡命天涯的落魄之状。是的，“中正”是文明，更是一种态度。杨万里当然知道“中正文明”的意义，于是，在《革·六二》中他说道：“以六二中正文明之臣，遇九五阳刚相应之君。……中正文明而济之以阴柔故也。”^③因为，“持盈以中正，则为天下之利。”^④晋文公虽落魄为“旅人”，由于心怀天下而无所羁绊。“持盈以中正”，才有利于天下。

《观·彖》，可以看成是杨万里对“中正”之论的总结性发言。杨万里说：

教莫大于观感，而政令为下，故曰大观。孰能大观？九五也是也。何大乎九五？以中正也。九五之圣人，以阳刚之资，体中正之德，形于上，观于下，而天下之不中者中，不正者正矣。孰不内顺而外巽、心服而身化哉？何其神也。观天之神道而法之耳，天之神道安在哉？中正而已。四时不忒，是天之中正也。运四时而无形者，莫如风，此天之神也。谓巽也，感天下而无形者，莫如诚。此圣人之神也。谓九五之中，实也。惟天下之至诚，为能立天下之中正。惟天下之

① 《诚斋易传》卷三《比·九五》，第38页。

② 《诚斋易传》卷十五《旅·六二》，第209页。

③ 《诚斋易传》卷十三《革·六二》，第180页。

④ 《诚斋易传》卷十三《鼎·六五》，第186页。

中正,为能化天下之不中不正。故既曰:中正以观天下,又曰:有孚颙,若孚诚也。中庸曰:至诚如神。故曰:圣人以神道设教,而天下服。^①

“中正”大于九五至尊,是一种崭新的提法,也突出了“中正”作为通变原则的超越地位。“中正”合内外之道,形、观于上下,能令“天下之不中者中,不正者正”,又有“内顺而外巽、心服而身化”之功,而秉“中正”之德的“圣人”谁能说不是“中正”原则的化身和代名词^②呢?在杨万里这段总结性的讨论中,同样需要把握好几个概念:(1)“大观”,这个概念含“观感”,即“大观”,观感是教,教比行政命令重要,故有“政令为下”一说。(2)“圣人”——“九五”——“中正”——“天之神”(“中正”)、“圣人之神”(“诚”)——“至诚”(“九五之中”)。“至诚”来自“九五之中”,而“至诚”又是“中正”之基。(“惟天下之至诚,为能立天下之中正。”) (3)“中正以观天下”,则是说应以“中正”设教,让人们达于“至诚”之境,当然也是达于“九五之圣人”之境。显然,这里有一种终极追求。

从以上对杨万里“中正”通变观的分析,不难看出,杨万里的“和”思想以及达于主、客的“中正”之道,显然是要汇入儒学“内圣外王”的主流思潮。杨万里在《庸言》中说道:“或问:孔子论商之三仁,孟子论夷惠尹之三圣,学者宜何师?杨子曰:师三

① 《诚斋易传》卷六《观·彖》,第81页。

② 在本书由“元”而“一”的章节中,我指出过:杨万里已把“元”合为“一”,或者说是只讲“一”不讲“元”了。“一”到接下来的“天地具此为天地,圣人具此为圣人”是把“一”的动态过程安放在外部的天地和内在的心体之中了(在这里,谁说“圣人”概念按我们现代人理解它不是“心性正养”的代名词呢?)。

仁者一之后，师三圣者二之前。”^①“一之后”是说仅次于“三仁”，“二之前”是说高于“三圣”。这种内仁外圣的说法很切合儒学“成仁成圣”的主导思想。“和”原则与“中正”之道看似二本，实是一本。^②

三、“史论即政论”的政治哲学

“中正”、“仁圣”曾是封建社会的最高理想，它首先要求统治者以“中正”之态，“仁圣”之心对待天下百姓。“民惟邦本，本固邦宁”曾经成为中国儒家思想之文化主流，与一些思想家和开明君主的提倡不无关系。无疑，绵长的中国封建社会为我们留下了一笔笔不小的思想文化遗产。作为封建士人出身的思想家杨万里，当其理学思想由“体”向“用”迁移的时候，也给我们留下了一笔足可让后人借鉴的思想遗产，那就是他的亦体亦用的民用思想和“史论即政论”的政治哲学。

前面我说过，“知道”是我们进入杨万里的易学思想（包括杨万里哲学）之牖。通过研究，我发现：杨万里哲学之“用”的奥秘还在于他的“史论即政论”的政治哲学。值得指出的是，杨万里所阐述的政治哲学与历史哲学又确实有其独到之处，他是通过以史证《象》来建立他的这一体系的。为什么这样说呢？因为这一体系突出反映了其关于“势道”观、“德才”观、“治乱兴衰”观，等等。

① 《诚斋集》卷九十二《庸言五》，第221页。

② 对一本、二本之说，杨万里自己也是有说法的。杨万里在《庸言》中就说过：“或问：孟子谓‘天之生物使之一本，而夷子二本’，何也？杨子曰：草木本乎根，人本乎父。父吾父，以及人之父，一本也。父吾父，亦父人之父，非二本乎？”见《诚斋集》卷九十四《庸言十三》，第237页。

《诚斋易传》对《彖传》进行史证的地方有这样一些卦，它们是：(1)《需》、(2)《师》、(3)《履》、(4)《否》、(5)《豫》、(6)《蛊》、(7)《剥》、(8)《无妄》、(9)《大畜》、(10)《颐》、(11)《离》、(12)《遯》、(13)《家人》、(14)《解》、(15)《损》、(16)《夬》、(17)《萃》、(18)《升》、(19)《井》、(20)《革》、(21)《震》、(22)《归妹》、(23)《丰》、(24)《兑》、(25)《涣》、(26)《小过》、(27)《既济》、(28)《未济》。

在28《彖》中，我们能从那些“彖断”之义中得到一些什么观念呢？我以为至少有以下两点：即政治哲学与历史哲学的交叉，从而确立了他的理学“明体达用”之史论和政论的交互性，也从而让人们认识到“史才”之能事，当然也是史事宗之能事。所谓“史才”之说，陈登原先生在他的《中国文化史》一书中说道：“夫以史为手持中，则判断尚矣，即所谓史识焉；以史为职掌隆重，文献所归，则史学尚矣；以史为是非之所判，劝勉之所资，则史德尚矣；至于剪裁润色，勒成一家之言，则即昔人所谓史才。”^①陈登原先生的这段话除了告诉人们什么是“史识”、“史学”、“史德”，无疑还向人们道出了“成一家之言”才是真正的“史才”这样一个关键问题。也正因为此，杨万里当年敢与司马光对垒，言语中简直是一种呵斥：“司马温公非东坡铭之，安能与天地相永”！就在于杨万里看到了司马光《资治通鉴》虽皇皇巨著，却没有像司马迁那样“成一家之言”。自然，杨万里要通过以史治易“成一家之言”，除了在自然哲学、性命之理、知识论上^②有所作为，还要在政治哲学和历史哲学方面作出相应的

① 陈登原：《中国文化史》（一），辽宁教育出版社1998年版，第14页。

② 按张岱年先生《中国古典哲学概念范畴要论》的分法：自然哲学、人生哲学、知识论。

努力。

(一)政治哲学方面,杨万里首先指出:

(1)无济险之势,伯夷避纣是也;……无济险之资,秦未亡而陈涉先亡,是也;以在天之位,利涉大川,往则有功。文武须暇五年^①是也。^②

(1)首先提出“济险之势”、“济险之资”的问题,尤其是“秦未亡而陈涉先亡”历史教训极其深刻。陈涉首义有功,震撼天下,终因资质不够,只能作为“改朝换代”的过渡阶段。“资”和“势”的提出,就把用于史证的历史提到了价值判断和政治哲学上的思考。作为今人仍具有思考价值的是:为何农民起义在封建社会屡屡成为改朝换代的工具?而“文武须暇五年”兼“济险之势”和“济险之资”,却是一个蓄势而发的过程,成功只需待时日而已。

(2)逆尾大之势而建侯,必为汉之吴楚;违举国之谏而行师,必为秦之淮淝。何利之有?^③

在(1)中谈到的“济险之势”是指个人之势,(2)是说社会大势。如果违背它,则“何利之有”?如汉朝进入一统,而逆尾大不掉之势而封侯,终酿成“吴楚七国之乱”。“秦之淮淝”是讲苻坚不

① 《诚斋易传》有:“故恭行天罚,是南狩也。胜商杀纣,是大首也。须暇五年,是不疾也。克相上帝,宠绥四方,曷敢越志?是志得也。”见《诚斋易传》卷十《明夷·九三》,第134页。

又:“观兵而退,须暇五年。故诗人颂之曰:遵养时晦,非以柔晦刚乎?夫惟尽天下之贞固,从文王之容德,不得已而后放伐也。故自君而升为王,如历阶而升也。宜其吉而大得志与?垂拱而天下治,是吾志也。拯民于水火之中,是吾志也。贵为天子、富有天下,岂吾志哉?”见《诚斋易传》卷十二《升·六五》,第169—170页。

② 《诚斋易传》卷二《需·彖》,第27页。

③ 《诚斋易传》卷五《豫·彖》,第66页。

听劝谏、逆流而行，倾全国之力伐晋而终亡的故事。对苻坚之事，杨万里在《无妄·彖》中又说：

举国之谏，亦以天之命止苻坚。而坚必伐晋，是谓动以人欲。当坚之时，内外无事，可谓小康，是亦无妄之世也。而坚匪正妄动，往将何之？宜其败亡而天命不佑也。非天不佑也，天亦不能佑也。^①

苻坚没有认识到“内外无事，可谓小康”的社会形势，小康社会正是将养生息的时候。而苻坚作为秦国之主，恃己之表面强大，大动干戈。杨万里对这种违“举国之谏”的“败亡”，说它是“天命不佑也”、“天亦不能佑也”。正因为鉴于这一类的历史教训，杨万里在南宋时代不是一味的主战派。他懂得蓄势而发，不“匪正妄动”的道理。应该说，一般法家讲“势”，如韩非之“法术势”，儒家对此没形成观念形态。然而，杨万里理学却有和合倾向，他在《诚斋易传·坤·彖》中就说道：“地之力不厚，则载万物不胜其重。君子之德不厚，则载万民不胜其众。势力也。”^②这里，杨万里明显有把儒家“力行”之说与“势”合起来，所谓“势力也”。从地道的“力之厚”到人道的“德之厚”，则是地之道到人之道的当然展开。顺便说一下，程颐的《周易程氏传》就只谈到“地道”之“势”，而无“人道”之“势”，二家理论分水是清楚的。

《诚斋易传》中讲“势”的地方有很多，还比如：《履·九五》的“五以乾刚之德，既有能行之资，宅天位之尊，又有得行之势。德与位相当者也，可以必行矣。而圣人戒其刚决之太过，则虽正而亦危”^③。这里，实则是继续前面“德之厚”，即培德（培养德

① 《诚斋易传》卷七《无妄·彖》，第97页。

② 《诚斋易传》卷一《坤·彖》，第14页。

③ 《诚斋易传》卷三《履·九五》，第46页。

性)的话题,加上“能行之资”与“位”和“得行之势”,才能“力行”成就事业。“虽正而亦危”是说有德、位、才、势之“正”,但如果“刚决之太过”,即不“中”,也不行。再比如:《否·六三》的“九四一阳在外者,将复进矣。六三之势,安得而不穷。虽然,君子见几于未穷之先,小人乐祸于已穷之后”。^① 针对《否·六三》之势穷,君子能知“几”之微,即察于“势穷”之先而防患于未然,小人反之。作为儒林出身的杨万里把法家的“势”观念与易“道”结合起来,说明杨氏易学的开放性和更切实用的理论定向。

“势”的问题说到底还是各家所关心的民心问题,因此,杨万里说:

(3)八百诸侯,三千臣心,皆欲伐纣,则伐纣非武王。诸侯王皆欲击楚之弑义帝者,则击楚非高帝。武王、高帝特得众心之正,而用之以正彼之不正而已。^②

(4)汤之宽仁兆民,自不殖货利始。不殖货利,自不迹声色始。……劳而忘劳,禹之治水是也;死而忘死,汤之东征西怨是也。^③

(3)说的武王伐纣、高帝击楚都是很有名的历史,为何二者能攻无不克? 杨万里发表政治评价,认为他们在于“得众心之正”,并且能“用之以正彼之不正而已”。注意,这里杨万里又提到了“正”的问题。实际上,这里的“正”是“众心之正”,与《履·九五》的“虽正而亦危”的“正”是不同的。当然,杨万里认为“众心之正”比“德与位”是更为重要的。(4)汤、禹乃古代圣王,他

① 《诚斋易传》卷四《否·六三》,第53页。

② 《诚斋易传》卷三《师·彖》,第33页。

③ 《诚斋易传》卷十五《兑·彖》,第215—216页。

们能“劳而忘劳”、“死而忘死”，在于无一己之私。本来，“好逸恶劳，好生恶死，人之情也。劳而忘劳，死而忘死，非人之情也。非人之情而忘之者，说而不自知其劳且死也”。^① 而像禹、汤这样的圣帝贤君却能克服常人所难以克服的“人之情”，杨万里认为在“心悦”而已，即心里乐意如此。心里乐意，心情愉悦，便能劳而忘劳。这就从“资”和“势”论到了人的精神层面，即人的精神境界。史事宗“以史证易”不是为史而史，史论后面有观念形态于其中，甚至哲学的提炼。此处，可见一斑。石峻先生曾指出：就是十分简单卜辞、甲骨文，都含有丰富的诸如“天神观念”、“祖宗神崇拜”在内。^② 更何况，杨万里以史证易原本是要变卜筮“预设”为史实“预设”，让已逝的历史材料成为其易学哲学的有用教益。

“得众心之正”应属于“势”的范畴，“劳而忘劳”、“死而忘死”则又是在说公而忘私的奉献精神，后者似乎进到了个人的心性养正方面。实际上，“得众心之正”是讲“势”的社会属性（即客体属性），心性养正则则是“势”的主体属性。杨万里认为二者缺一不可，同样，德、位、才问题在杨万里看来是兼具这两种属性的。因此，关于德、位、才问题杨万里有如下的以史证《彖》，即如下的政治哲学观。他说：

（1）然舜大人也，能升禹稷；纣亦大人也，能升飞廉；孔子亦大人也，能升颜子；荀子亦大人也，能升李斯。四者之升，必有所分矣。^③

① 《诚斋易传》卷十五《兑·彖》，第216页。

② 参见石峻：《中国哲学史参考资料》第一集《卜辞选辑》，中国人民大学出版社1957年版，第1—3页。

③ 《诚斋易传》卷十二《升·彖》，第168页。

(2) 尧舜之世，以禹稷为井；春秋战国之世，以孔孟为井。然禹稷能济天下之饥溺而孔孟不能者，德盛而功艰也。……韩信以木婴缶渡师，其古之汲瓶之类欤？^①

(3) 项羽能亡秦，而不能散汉以为楚；曹操能平群雄，而不能散吴蜀以为魏。项挟勇，操挟智，皆才也，非德也。……武王一戎而天下定。难已济矣，散牛马而不复用，难已散矣，武王方且祀于周庙，大告武成，曰：“此惟先王后稷之功，……至于在我，则曰予小子其承厥志而已。”退然无自功之色至此。^②

(4) 如事之几成而败，才不能以毕其功。苾弘^③、晁错^④、房琯^⑤是已。^⑥

德、位、才问题是倾注了杨万里关心的问题，也是杨万里“史论即政论”的政治哲学其核心话题之一。本书在杨万里易学中的“二五之应”部分已有讨论，无位而“须”（通“需”）、无德而才、无才而位，少任何一项都是人才应用机制上的缺陷。杨万里做过国家人事管理方面的官员，^⑦又深知人才的使用首先在

① 《诚斋易传》卷十三《井·彖》，第175页。

② 《诚斋易传》卷十五《涣·彖》，第219页。

③ 苾弘（公元？—前492年），周景王、敬王的大臣刘文公所属大夫。又称苾叔。刘氏与晋范氏世为婚姻，他在晋卿内讧中帮助范氏，晋卿赵鞅来声讨，被周人杀死。神化传说其血三年化为碧玉。

④ 晁错（公元前200—前154年），西汉政论家。有关晁错，可参见《汉书》卷四十九《爰盎晁错传第十九》，第2276—2277、2300—2301、2302页。

⑤ 关于房琯，可参见《新唐书》卷一百三十《列传第六十四·房张李》，第4628页。

⑥ 《诚斋易传》卷十六《未济·彖》，第240页。

⑦ 公元1186年（淳熙十三年），杨万里升尚书省右司的郎中，11月迁左司郎中，仍兼东宫侍读官。

使用者一方,而不在被使用者一方。因此,在(1)中,杨万里得出“四者之升,必有所分矣”的政治评价。(2)是谈人才的使用标准,“井”之谓也。但圣贤能模范一世,却不能“济天下之饥溺”,这就牵涉人才使用标准的效用问题。比如:韩信善将兵,是古之名将。但他的“以木婴缶渡师”用到宋代,恐怕要才“盛而功艰也”。(3)用项羽、曹操之事作史证,指出二者皆为一世枭雄,皆恃才而乏德,所以不能像“武王一戎而天下定”。至于武王“退然无自功之色”的谦逊,与项羽不可一世、曹操称孤道寡截然相反。从中引出的历史教训,是不言而喻的。(4)是讲才的问题,由于才力不够“事之几成而败”的历史教训,可悲可叹。

总之,杨万里政治哲学中还是贯穿着一个“中正”、“仁圣”的理想、事物诸要素“和”合的理念,及对主体与客体存在的交互关注。而所有这些讨论,尤其是关于“势”的分析多是一种对事物发展的横向比较,事物发展尤其是在历史的进程中应该是有一些规律性的东西可以把握的,这就有赖于对事物发展的纵向比较。应该说,杨万里不但看到了事物发展的一面,同时也看到了对事物发展进行纵向比较及其规律性的把握的可能。这样,杨万里以史证《彖》就自然要进到他的历史哲学方面,而这种历史哲学的比较努力则主要反映在他对治乱兴衰方面的考虑。

(二)历史哲学方面,杨万里的治乱兴衰观反映在:《蛊·彖》、《夬·彖》、《萃·彖》、《革·彖》、《既济·彖》。现分述如下:

(1)盖桓以无知兴,文以里丕霸。故乱为治根、蛊为饬源。^①

① 《诚斋易传》卷五《蛊·彖》,第72页。

(2) 汉之去宦官以袁绍，而汉亡亦以绍。唐之去宦官以崔昌遐，而唐亡亦以昌遐。^①

(3) 永嘉之祸，生于平吴之功；天宝之乱，生于开元之治。^② 是可瞿哉？^③

(4) 圣人惧于革也。……秦之变法，赵之胡服，莽之革汉，灵宝之革晋，岂曰革而信、革而当^④也乎？^⑤

(5) 秦灭六国，而秦自灭；晋平吴乱，而晋自乱^⑥。隋取亡陈，而隋自亡。惟圣人能外内无患，自非圣人，外宁必有内忧。此焉（鄢）陵之胜，范文子所以忧晋之必祸也。^⑦

在(1)中，杨万里以齐桓公、晋文公的故事道出“乱为治根、蛊为饬（整饬）源”的历史观。“桓以无知兴”是说齐桓公（公子小白）是靠管仲而兴齐国，孔子有“管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下，民到于今受其赐。微管仲，吾其被发左衽矣”^⑧。孟子有“故汤之于伊尹，学焉而后臣之，故不劳而王；桓公之于管仲，学焉而后臣之，故不劳而霸”^⑨。“里、丕”即里克、丕郑，春秋晋大夫。《左传》有：“齐有仲孙之难，而获桓公，至今赖之。晋有里、丕之难而获文公，是以为盟主。”^⑩尤其是齐难而获桓公，晋难而获文

① 《诚斋易传》卷十二《夬·彖》，第157页。

② 永嘉：汉冲帝年号（公元145年）。天宝、开元均为唐玄宗年号，分别是公元713—741年、742—756年。

③ 《诚斋易传》卷十二《萃·彖》，第165页。

④ 杨万里把“秦之变法，赵之胡服，莽之革汉，灵宝之革晋”放在一起，反映了他的历史观局限的一面。

⑤ 《诚斋易传》卷十三《革·彖》，第179页。

⑥ 指晋武帝平吴，参看后注“关于晋武帝”。

⑦ 《诚斋易传》卷十六《既济·彖》，第237页。

⑧ 《四书章句集注》（《论语集注》），第153页。

⑨ 《四书章句集注》（《孟子集注》），第243页。

⑩ 《春秋左传注》（昭公·传四·一），第2247页。

公,实在是一个由乱到治的历史进程。

(2)是讲汉替、唐亡皆在于不当其人。汉袁紹起而为一枭雄,拥兵自重,但他没有维护汉统的能力(包括他个性上的弱点)。依杨万里看,汉亡实自此公始。袁某出身四世三公,很多人看中他的名望追随他,虽然表面上势力最大,他却不会用人。结果是天下纷争,群雄并起。唐之崔昌遐的故事亦然。通过这两个史证,杨万里是想告诉人们:值国家衰乱之际,非有擎天大柱不能改变亡国的历史进程。

(3)是说大治之后生乱的历史进程,杨万里说过“治极不生治而生乱”^①的话。问题关键是“治极”,如果宽猛相济,持“中正”之度,历史面貌可能就是另外一副样子。乱极而治、治极生乱是组成杨万里历史观的一个主要方面。须指出的是,承认历史发展中的循环现象和历史循环论还是有区别的,尽管二者都认同历史存在循环。首先,杨万里不是主乱的,是主张国家的长治久安的,这是认识杨万里历史观的前提。杨万里也不认为所谓“分久必合、合久必分”是历史的必然,尽管在封建社会的历史进程中历史的发展往往是如此衍进的。这是问题的症结。可以说,持后一种历史循环论的人不在少数,但杨万里从来没有说过类似的话。因为持后一种历史循环论,是很容易把历史进程表面上看成是有定数、而实际上是被看成没有定数的东西,由此而滋生“王侯将相宁有种乎”和造反而有理的观念。在杨万里看来,所谓“分久必合、合久必分”还有另外一层意思,既然这是历史的必然,金国使南宋半壁也就是必然的了。而杨万里这种乱极而治、治极生乱的观点,是历史循环观却不是历史循环论的

^① 《诚斋易传》卷一《乾·文言曰》,第10页。

历史哲学值得研究。杨万里和其他的易学哲学家一样,懂得阴阳消长的原理,但杨万里没有让这一原理在自己历史观中泛化,并由此产生偏激,他知道人类历史的发展应有它的社会属性,或者说他是希望历史进程沿着有序的方向发展的。

(4)杨万里把“秦之变法,赵之胡服,莽之革汉,灵宝之革晋”放在一起予以批评,反映了他的历史观局限的一面。“圣人惧于革也”似乎也是保守之论,但经过王安石变法流产的宋代有几位思想家去轻言“革”字呢?因此,不能以常论待之而轻易把它否定掉,应视为对历史进程所作出的一个警示。

(5)则是杨万里历史循环观的集中表现,可参考(3)说。当然,此处杨万里把“治”、“乱”问题更推向了国家兴亡的高度。而在“秦灭六国”这样的“大是大非”问题上,杨万里似乎主张开历史的倒车。其实不然,杨万里是坚决主张国家统一的,也不信什么“分久必合、合久必分”的“逻辑”。实际上,杨万里这里的历史循环观仍是要对历史的进程作出警示。有哪位深刻的思想家或政治家对一些“其兴也勃焉,其亡也忽焉”的历史现象不产生深深的忧虑呢?因此,“秦灭六国,而秦自灭”的教训十分深刻,而“焉(鄢)陵之胜”,看似晋国胜了楚,晋范文子却“忧晋之必祸”。《史记》就有“楚兵败于鄢陵……‘鄢陵之战,实至召楚’”^①的话。在《既济·彖》中,除了引用以上的史证外,杨万里还说了如下的道理:

盖人之常情,多难则戒,戒则忧,忧则治;无难则骄,骄则怠,怠则乱。圣人见其初吉,而探其终乱。惟能守之以贞固而不移,持之以忧勤而不息,则可以免终乱而不穷矣。^②

① 《史记》卷三十九《晋世家第九》,第1680页。

② 《诚斋易传》卷十六《既济·彖》,第237页。

同他的政治哲学部分的“好逸恶劳，好生恶死，人之情也”的阐述一样，这里杨万里也提到了“人之常情”。^①关键是要克服这种“人之情”而见微知著、居安思危，才能“守之以贞固”、“持之以忧勤”，“可以免终乱而不穷矣”。这里，虽然有理学家“绝人欲而存天理”的投影，但杨万里是在考察了历史进程中“治少而乱多”之后，提出“守之以贞固”的，这就和他哲学自然观中的“复其元”取得了一致。即他是以事物发展的生成流变来对待历史发展的逻辑，又认识到历史进程的社会属性，因此他所持的历史哲学与对待历史的态度，就显得统之有物，“会之有元”。换言之，他是以“易之道”来导引他的历史哲学，因而在易本与史本的对待上，他的易本原则立场就折射出来。“以史证易”无非是要变卜筮预设为历史预设，并不是要把《周易》转换成一部另一种形式的《资治通鉴》。

值得指出的是，杨万里理学讲理，更不忽略“民之欲”。因此，在他的《韩子论》中，他特别指出：

若夫民之利焉者，一旦驱而散之，其徒之为万者不知其几也！散而无以处也、归而无以生也。废疾者坐而死，鳏寡孤独者坐而死，情者无能者肯坐而死哉？坐而死者奚罪焉？君子何忍置之于此也。其不肯坐而死者，不去而为盗，决而为大乱者，无之。^②

因此，重民乃是杨万里政治哲学的核心。总之，政治哲学方面的

① 由情入理，以史证经是杨万里理学操作层面的一大特色，因为他认为“情可去，性亦可去矣。不惟性可去，阴阳亦可去矣”，即由情可见性、由性可见阴阳之气。气不存，则一切无从谈起。况且，诗人出身的杨万里是重感性的，他的诗人性情介入理学也毫不奇怪，而他与一般道学家的气象有所区别也是理所当然的。

② 《诚斋集》卷八十七《心学论·韩子论下》，第141页。

问题有时与历史哲学方面的问题交叉在一起,甚至和性命哲学也纠结起来。杨万里通过他的史证发表史论,史论又表现为政论,组成了杨万里史易学中极富特色的政治哲学系统。

第九章

杨万里哲学中的民生思想

纯粹把杨万里易学当做以史设教的产物，至少是不全面的。因为杨万里借助六经之首的《周易》，也探讨了不少哲学问题。与前面说的《周易》原本含史一样，《周易》也是一部哲学教科书，因此，杨万里必然要沿着《周易》的思路与《易》同行。《诚斋易传》有很多地方是按照《周易》经传本有的义理来以史证易，因此，所谓《诚斋易传》“本程氏”，实则更多地是“本《易大传》”似更合乎实情。这种“本《易大传》”，在《诚斋易传》中俯拾皆是。

黄寿祺先生在他的《论易学之门庭》中说得好：“然就象数、义理两主干之宗派而言，其派别亦以甚纷繁。故学《易》者，当以‘汉《易》’还之‘汉《易》’，以‘宋《易》’还之‘宋《易》’。……‘宋《易》’之中，亦当以陈、邵者还之陈、邵，程、朱者还之程、朱，李、杨者还之李、杨，其余众家，亦莫不就其家法师承，为之爬罗剔抉，刮垢磨光，以明其本来面目。夫如是，则家法可明，而条理必清。若其混淆众家，糅杂群言，不别是非，无所断制，使人莫知其向，不审所从，犹未足以论为能知《易》学之门庭也。”^①本书

① 黄寿祺、张善文编：《周易研究论文集》第一辑，北京师范大学出版社1987年版，第534—535页。

指出过,(1)先从象上、然后再从史证上的“道阴阳”,是我们了解杨万里易学并登堂入室的必由之径。(2)要“知道”就要在易中求,是我们进入杨万里的易学思想(包括杨万里哲学)的入室之户。(3)那么,以史事宗为特色的易哲学其门径又在哪里呢?通过研究,我发现:杨万里易哲学其门径在民体论(或曰:民生思想)上。当然,这个民生思想首先是儒家思想文化中“民为邦本,本固邦宁”的一次思想传承。但杨万里哲学思想中又确实有其民本论思想的独到之处,他是通过以史证象来建立他的民本论思想体系的。

一、“卜辞”引出的话题

石峻先生在 20 世纪 50 年代主编的《中国哲学史参考资料》中,提到“卜辞”的地位时指出:殷墟卜辞和甲骨,实则反映上帝的权威和地位、祖宗神的权威和地位。该书罗列了如下的片段,我每项撷取两断片,以便参照。

上帝的权威和地位

上帝的权威

自然方面的:

乙巳帝允令雨至于庚——《殷墟文字乙编》852 片 + 1580 片(上片之反面)

甲辰帝其令雨——甲辰帝令雨自今庚子至于□□——
《殷墟文字乙编》6951 片

社会方面的:

伐邛方,帝受我又——《龟甲兽骨文字》卷一第十一页

勿伐邛,帝不我其受又——《殷墟书契前编》卷五第五

十八页

上帝的地位：

王又岁于帝五臣正……（岁，祭名；臣正，殷代官名）——《殷契粹编》13片

秋于帝五工臣（秋，祭名；工臣，殷代官名）——《殷契粹编》12片

祖宗神的权威与地位

祖宗神的权威

乙巳贞□（祈）禾于凿——乙巳贞□禾于高且（祖）（凿，殷人之祖宗名）——《战后南北所见甲骨录·明义士旧藏》451片

贞成保我田——贞成保——贞大甲保（成、大甲均殷先王名）——《殷墟文字乙编》6398片

祖宗神的地位

大[甲]不宾于帝——宾于帝——《殷墟文字乙编》7549片

旨千若于帝左——旨千若于帝右（旨千，殷旧臣名）——《殷墟文字乙编》3085片+3260片+5589片+6189片

殷王与臣、众及众人的关系

王往逐兕，小臣留车马，殲馭王车——《殷墟书契菁华》1片

其令马亚射鹿（马、亚、殷代官名）——《殷墟文字甲编》2695片①

由上面的卜辞可知，它们不是在简单地载事，而是具有某种观念

① 《中国哲学史参考资料》第一集《卜辞选辑》，中国人民大学出版社1957年版，第1—3页。引文的标点符号做了技术处理。

形态的东西在内。比如：上帝崇拜、祖宗神崇拜等。应该说，从图像图腾之类的崇拜到文字记载所表现的观念形态上的崇拜，是人文化成上的一个巨大跳跃，因而也是华夏民族思想上的一次螺旋上升运动。张岱年先生在他的《论易大传的著作年代与哲学思想》一文中指出：“在《易大传》的天地起源论中，没有上帝的位置，《易大传》不承认上帝创造世界。但《易大传》中仍然保留了上帝的观念。”又说：“《易大传》并没有把上帝纳入它的理论体系。”^①可以说，《易大传》只是保留了上帝的观念，又是人文化成上的一个巨大跳跃，因为它符合事物往复发展、但又螺旋上升的法则。杨万里以史证易更不是简单地记载历史个案和叙述历史，也具有某种观念形态的东西在里面。上帝在杨万里那里更是个空壳^②，杨万里史易学（尤其是从中分离出来的哲

① 黄寿祺、张善文编：《周易研究论文集》第一辑，第423页。

② 《诚斋易传》有四处提到了上帝，它们分别是：《明夷·九三》：“克相上帝，宠绥四方，曷敢越志？”《益·六二》：“宜其为吾王所用，与之享上帝，而天亦益之以吉也。书曰：惟尹躬暨汤，咸有一德，克享天心。又曰：吁俊尊上帝，皆王用享于帝吉之谓也。”《鼎·元吉，亨》：“有鼎之用，有鼎之德，享上帝、养圣贤，乃其用也；体巽之顺，以顺于义理，体离之明，以达其视听，体六五之柔中，以应刚阳之圣贤，乃其德也。”《鼎·九二》：“鼎者，宗庙之重器。贤者，圣人之鸿鼎。非重夫鼎也，重夫鼎中之实也。鼎有实，则可荐诸上帝，可荐诸圣贤，可饱夫天下。”有的地方还是因为《易大传》本身提到上帝，杨万里接着说而已。顺便指出一下，有学者总盯着杨万里易学哲学“本程氏”、“本……”。实际上，杨传更多是本《易大传》，而这从很大程度上又是“本孔子”，即归宗儒道。只不过杨万里后出转精，所谓“后出转精”是说，孔子本人处在那个时代，并没有很多史的精神。就是杨万里的老师张浚，其《紫岩易传》多“引史证经”，但终究是关于个人修养的功夫论，杨万里易传“引史证经”则更多的是针对社会的明体达用，有了一种史的精神。所谓“史的精神”是指，杨传在“引史证经”的同时，贯注了一种社会的价值判断在其中。

学思想)更多地是面向了人间世!杨万里史易学从宋代“极力提倡重整伦理纲常、道德名教”的天理论的剥离应该又是一个跳跃。我们看不出这个跳跃,就分不出杨万里易学哲学的思想层次。

让我们再回到石峻先生的卜辞分类,这些分类很像书法碑帖的拓片做法,并且把这些拓片往前一摆,各种书法的艺术蕴涵(尤其是经过破解后,它的文字内容)便展现出来。如果我们把杨万里的史证进行拓片、分类,我们能发现什么呢?能否从中找到其思想线索呢?对后一点,答案是肯定的,我们能从中找到其思想线索。

二、28《彖》蕴涵的民生思想

高亨先生在谈到《彖传》时指出:“《彖传》:随经分上、下两篇,共六十四条,释六十四卦之卦名(包括卦义,全书同此)及卦辞,未释爻辞。李鼎祚《周易集解》引刘猷曰:‘彖者,断也。’孔颖达《周易正义》引褚氏、庄氏云:彖,断也,断定一卦之义,所以名彖也。三家皆训为断,盖即读彖为断也。彖传乃论断六十四卦卦名卦辞之意义,故名为彖。唯有一问题,不可不辨。周易系辞称卦辞为彖凡四见。而彖传又称彖。夫卦辞称彖,属于经也。彖传称彖,属于传也。卦辞称彖,因其论断一卦之吉凶也。彖传称彖,因其论断一卦卦名卦辞之意义也。”^①《彖传》亦称《彖辞》,是《易传》中说明各卦基本观念的篇名,《十翼》中的两篇,即高亨先生说的《彖传》“随经分上、下两篇,共六十四条”。可

^① 高亨:《周易大传今注》,第2页。

是,杨万里以史证象,并不是遍地开花,只证了28《象》。应该说,那不完全是随意性的,杨万里应该是有所安排的。杨万里也不是江郎才尽,他是熟通经史的人,又出现在宋理学发展的完备时期,因而述史游刃有余。

有了这个前提,我首先从这个专给各卦断义、又说明各卦基本观念的28《象》着手,应该不是全无凭据。更何况,与杨万里同时代的陆九渊说过:“程先生解易爻辞,多得之彖辞,却有鹮突处。”^①我们很多人都知道杨万里《易传》“本程氏”,却很少人去想过杨氏《易传》所谓“本程氏”,既有扬长、也有避短的时候。杨万里只证28象,就是为了避免程氏的“却有鹮突处”。这一点,就从来没有人注意过。另外,本书分析杨万里哲学思想为何不像往常那样从《乾》、《坤》和《系辞》入手呢?刘大钧先生一个猜想启发了我,他说:“关于《文言》,我有一个猜想:当初它并不是只有《乾》、《坤》两篇,而是六十四篇,也就是每卦一篇,是当时经师授《易》的讲义,后人在进行整理时,可能碍于六十四卦篇幅太长,故只取了六十四卦之首的《乾》、《坤》两卦作代表,其余一概不用了。我这种猜想的证据:在《系辞》上下两篇中,以子曰的形式共讲了十六卦中的十八个爻辞。”^②这是当代人的科研成果,而古人的那个删繁就简,甚至把包括王弼在内的一批治易的宗家都给蒙混了。不错,自古有“天地君亲师”一说,《诚斋易传》有“上经首乾坤。乾坤,阴阳之辨。下经首咸恒。咸恒,阴阳之交”^③。但《诚斋易传》最末又说“程氏曰:天地,万物之本。夫妇,人伦之始。所以上经首乾坤,下经首咸、继以恒也。

① [宋]陆九渊:《象山语录》下,上海古籍出版社2000年版,第92页。

② 刘大钧:《周易概论》,齐鲁书社1986年版,第18页。

③ 《诚斋易传》卷八《咸》,第117页。

杨氏曰：乾坤。万物父母。咸恒，人之父母”^①。《诚斋易传》从多次说“程子曰”到最后的“程氏曰”，称呼上的微小变化没能引起我们足够的注意，句子之间的对举也从后来许多学者眼前滑过。而这正是杨氏《易传》要与程氏《易传》平分秋色的一个有力证据。杨万里易学思想的核心是主和的，因而他也看重“阴阳之交”，看重“咸恒，人之父母”，因而也就看重人间世。而当我们回到《易经》的主要部分——六十四卦，我们发现《乾》、《坤》这个大阳大阴除了生成万物的领先地位之外，六十四卦在抽象而论的地位上应该是平等的，这个平等表现在各卦间的平分秋色。它还因为除《乾》、《坤》之外，各卦都涉及阴阳，唯独《乾》、《坤》独阳独阴。

在 28 彖中，从那些“彖断”之义中除了前述的“政治哲学方面”和“历史哲学方面”的内容外，我们还可分离出“心性哲学方面的内容”，比如：以下的史易派的心性哲学。

1. 养正观

(1) 是养一人而福天下，不曰养正则吉乎？尧忧不得舜，舜忧不得禹臯，是也。（《颐·彖》）

(2) 孔子去鲁而行之迟。孟子三宿出昼^②，而犹曰速。圣人之心在天下如此。（《遯·彖》）

(3) 一妇正，一家正。一家正，无下定矣。……吕武南面，则男女易矣，名分乱矣。（《家人·彖》）

(4) 姜里能难文王，而不能伤文明于柔顺之圣。……高祖当项籍，光武遇寻邑，是已。……刘备闻迅雷失匕箸，

① 《诚斋易传》卷二十《序卦下》，第 309 页。

② 《四书章句集注》有：“孟子去齐，宿于昼。昼，齐西南近邑也。”见《四书章句集注》（《孟子集注·公孙丑章句下》），第 248 页。

托也。(《震·彖》)

2. 心明观

(1) 其明弥高，而不流于显宗、德宗之察^①；其明弥厚，而不堕于韩非、晁错之薄。此唐虞三代君臣之明也。

(《离·彖》)

(2) 高帝已定天下，而复伐匈奴，过于为也；……高帝幸于苟安，安于秦陋，而不求复二帝三王之法度，不及为也。

(《解·彖》)

(3) 汉文帝却千里马，而终之以俭，得其所以损也。晋武焚雉头裘^②，而终之以奢，不得其所以损也。(《损·彖》)

(4) 晋武帝知忧，必无身后之乱；明皇知忧，必无末年之变。知忧者，其惟尧舜之儆戒，禹汤之罪亡三宗，文王之无逸乎？(《丰·彖》)

3. 土情观

(1) 盖秦亡于李斯上书之日，汉替于张禹谈经之时。(《否·彖》)

① 前面已说过，唐显宗堕于藩镇之祸，唐德宗强明自任。

② 关于晋武帝，《晋书》有：“帝尝南郊，礼毕，喟然问毅曰：‘卿以朕方汉何帝也？’对曰：‘可方桓、灵。’帝曰：‘吾虽德不及古人，犹克己为政。又平吴会，混一天下。方之桓、灵，其已甚乎！’对曰：‘桓、灵卖官，钱入官库；陛下卖官，钱入私门。以此言之，殆不如也。’帝大笑曰：‘桓灵之世，不闻此言。今有直臣，故不同也。’散骑常侍邹湛进曰：‘世谈以陛下比汉文帝，人心犹不多同。昔冯唐答文帝，云不能用颇牧而文帝怒，今刘毅言犯顺而陛下欢。然以此相校，圣德乃过之矣。’帝曰：‘我平天下而不封禅，焚雉头裘，行布衣礼，卿初无言。今于小事，何见褒之甚？’”见《晋书》卷四十五《列传第十五·刘毅》，第1272页。

(2) 故解党祸者,陈寔之临^①;延唐祚者,方庆之对^②,皆顺而止之。(《剥·彖》)

从上可知,政治哲学方面的问题与历史哲学方面的问题有时交叉在一起,甚至和心性哲学也纠结起来。我在本书的《第一章》中曾谈到过杨万里“知道”的学者期,这个时期来得比较晚,是在杨万里的“烈士暮年、壮心不已”的时期。同时,前面还谈到杨万里著书立说是处在宋理学发展的完备时期,理学的概念、范畴已不需要杨万里多费口舌。因而在杨万里的著作中很少看到为已发未发、心统性情等理学范畴问题讨论不休。相反,杨万里已自觉地运用这些哲学范畴、概念来解决实际中遇到的理学问题,或直接用于解决实际问题,以上的28《彖》史证就是一组证明。

倾注民生是杨万里核心而首要的一个话题。从28《彖》可知,领衔的还有其民生思想,这和本书前面讲“杨万里哲学面向人间世”的定位是一致的,这和他的在江西奉新的任上发现政府赋敛搞得“岸狱充盈”、甚至催科逼死人命,以至发出“半生唯愁作邑(县令)”的感慨是一致的。因此,倾注民生至少是进入

① 陈寔(公元104—187年),东汉颍川许县(今河南许昌东)人,字仲弓。初为县吏,曾入太学就读,后任太丘长。党锢之祸起,被连,余人多逃亡,他说:“吾不就狱,众无所恃。”自请囚禁,党禁解。大将军何进、司徒袁隗招辟,皆辞不就。

《三国志》有:“《魏书》曰:寔德冠当时,纪、湛并名重于世。寔为太丘长,遭党锢,隐居荆山,远近宗师之。灵帝崩,何进辅政,引用天下名士,征寔,欲以为参军,以老病,遂不屈节。……《傅子曰》:寔亡,天下致吊,会其葬者三万人,制縗麻者以百数。”见《三国志》卷二十二《魏书·桓二陈徐卫卢传第22》,第633—634页。

② 《诚斋易传》有:“故三老之悟武帝,不如田千秋之一言。五王之复唐嗣,不如王方庆之一对。柔顺之服刚暴,速于刚暴服刚暴矣。”见《诚斋易传》卷三《履·九四》,第46页。

杨万里易哲学的门径之一。在《无妄·彖》中，杨万里甚至提出“民之所欲，天必从之”的观点。又说：

八百国，三千臣，亿兆人，以天之命诏武王。而武王乃伐商，是谓动以天。^①

举国之谏，亦以天之命止苻坚。而坚必伐晋，是谓动以人欲。当坚之时，内外无事，可谓小康，是亦无妄之世也。而坚匪正妄动，往将何之？宜其败亡而天命不佑也。非天不佑也，天亦不能佑也。^②

“天不佑”乃天理不容也，苻坚妄动可谓是一个深刻的历史教训。一边是从民所欲，一边是理学家“绝人欲而存天理”。看上去自相矛盾，其实一点也不自相矛盾。民欲乃公，人欲本私。因此，杨万里在说《艮·象》时指出：“艮其背，所以绝人欲而全天理”。^③但是这样的话在杨万里的著作中，即天理、人欲放在一起讲的时候并不多，仅几见。

即使在心性、养正观中，也不纯是为一己之养正心性，养正是为了心怀天下。因此，“是养一人而福天下，不曰养正则吉乎？”^④“孔子去鲁而行之迟。孟子三宿出昼，而犹曰速。圣人之心在天下如此。”^⑤杨万里曾直言不讳地说：“吾读《易》至《遯》而叹曰：《遯》其见圣人之心乎？圣心焉在？曰：在天下，而不在一身。”^⑥“在天下”，即在天下之民。因此，有这种胸襟，杨万里才能“立朝谔谔，知无不言”；“历事三朝，终归一节”；“清得门如

① 《诚斋易传》卷七《无妄·彖》，第97页。

② 同上。

③ 《诚斋易传》卷十四《艮·象》，第191页。

④ 《诚斋易传》卷八《颐·彖》，第105页。

⑤ 《诚斋易传》卷九《遯·彖》，第123页。

⑥ 同上。

水，贫唯带有金。”^①

好友张栻去世，杨万里痛心疾首，挥泪涟涟。非为私情所痛，乃为民所痛。杨万里向友人说：“自亡友敬夫一去，八桂西民夺其母也久矣！今又得子晦，西民可无贺乎？学道爱人，努力！努力！未见自珍，吾道亨室，惟马首是瞻。”为官一方，视民如子。“西民夺其母”啊，其哀也痛！

杨万里的民本观是从道、用、节、革、礼几个方面来看待的，其中民道观论述最多，请看如下几条：

1. “君民关系”论

(1) 民之善恶生于君，君之善恶形于民。九五欲观己之所生，观于民之君子小人而已。天下皆君子耶？我庶乎无咎矣。天下有一小人耶？其咎将谁归？故观尧舜者以比屋，观文武者以群黎。^②

(2) 无德以得民，无位以临民，而又远民，宜吾民之归九二而去我也。君而无民，无民而举事，安得不凶？^③

(3) 文王之治岐也，必先夫民之穷而无告者，此非惟既其仁也，亦防其民之利于为异也。^④

2. “利民”论

(1) 刚中以正己，柔外以说民也。惟民说，故天说。惟利民，故民说。惟不利己，故能利民。惟正己，故能不利己。汤之宽仁、兆民，自不殖货利始。不殖货利，自不迹声色始。革之彖曰：汤武革命，顺乎天而应乎人。今兑之彖亦云，革言天人之说乎汤武，兑言天人之所以说也。天人俱说，是惟

① 《诚斋集》卷七十三《浩斋记》，第24页。

② 《诚斋易传》卷六《观·九五》，第82—83页。

③ 《诚斋易传》卷十二《姤·九四》，第163页。

④ 《诚斋集》卷八十七《心学论·韩子论下》，第141页。

无事。有事而与民趋之，则劳而忘劳，是惟无难。有难而与民犯之，则死而忘死。^①

(2) 民情安土，我则因其安，而无拂。民情欲生，我则厚其生而不薄。安民而厚生，此孔子所以答问仁以爱人者，用易于众民之旨也。妙莫妙乎天地之化，圣人能范之模之而运其化。大莫大乎天地之化，圣人能围之量之而测其化。然范围而过焉，必入于元虚。惟圣人则不过，何也？用易而已。至不一者，万物之生。至不齐者，万物之情。将欲成物，必先致曲。不能致曲，安能不遗？惟圣人则不遗，何也？用易而已。^②

3. 民本论

(1) 萃者，天下生聚全盛之极也。天地聚而阴阳和，万物聚而食货充，君臣聚而大道行，万民聚而天下熙。此岂一人一日所致哉？圣人于其时也，前必揆其所从，后必稽其所终。不揆所从，其散孰聚？不稽所终，其聚复散。昔者天下之散也，何从而聚也。刑错不试之治，生于反商政之日。烟火万里之富，生于除秦网之时。^③

(2) 是故形而上者谓之道，形而下者谓之器。化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而措之天下之民谓之事业。何谓也？曰：此仲尼所以别言易道之体，极言易道之用也。何谓体？曰道、曰器，是也。何谓用？曰变、曰通、曰事业，是也。^④

① 《诚斋易传》卷十五《兑·彖》，第215—216页。

② 《诚斋易传》卷十七《系辞下》，第254页。

③ 《诚斋易传》卷十二《萃·彖》，第165页。

④ 《诚斋易传》卷十七《系辞上》，第275页。

(3) 昔者厥初生民,何以相生相养,以至于千万世而不息不灭也?人非物不生,物非器不获。圣人将欲制器以获物,假某范于何人也?措某器于何施也?取诸易而足矣。^①

(4) 杨子曰:以理从心,不以心从理,故危以动,则民不与;以心从口,不以口从心,故惧以语,则民不应。^②

在第3“民本论”中,杨万里借说《萃》卦的机会,将天地、万物、君臣、万民一线串起,并以史证之,指出:“刑错不试之治,生于反商政之日。烟火万里之富,生于除秦网之时。”“刑错不试”这是说废除炮烙等酷刑,是在反商纣虐政的时候。“烟火万里”,烟火即炊烟,借指住户、人家。《史记·律书》有:“故百姓无内外之繇,得息肩于田亩,天下殷富,粟至十余钱,鸣鸡吠狗,烟火万里,可谓和乐者乎!”^③杨万里此处实指“文景之治”。天地、万物、君臣、万民虽有等级次第,通而观之却是一体而论,互相之间的关系是并列的。这种通而观之与君、臣、民等列的思想是难能可贵的。

“是故形而上者谓之道”等,更从道器关系上说明道不离器,器外无道,最后“措之天下之民,谓之事业”。道、器、变、通、事业是体用关系的全路程。杨万里又进一步提出“人非物不生,物非器不获”的命题,并得出“理动而人心顺,心顺而人心说”^④的结论。这就从民生观接通了天理论,所谓“智以施之,圣以收之。动则集,集则正。千转万变而不逾乎同条一贯之天理”^⑤。尽管此处杨万里接通了天理论,但并没有让他的哲学向

① 《诚斋易传》卷十八《系辞下》,第280页。

② 《诚斋集》卷九十二《庸言一》,第214页。

③ 《史记》卷二十五《律书第三》,第1242页。

④ 《诚斋易传》卷五《豫》,第65页。

⑤ 《诚斋集》卷八十七《心学论·孟子论中》,第137页。

理本论归根,只是在体用关系的“千转万变”之“用”上道出了一个常识,所谓“从心所欲不逾矩”,其“理动而人心顺,心顺而人心说”对我们现代的和谐社会构建都具有积极的意义。

从28《彖》的史证,即从民生观到心性观,我们或多或少窥见了杨万里思想发展的轨迹。也可以看出杨万里易学哲学与其他理学家不同的地方。有的理学家主张从心性到人事,有的甚至不问民生,而杨万里则从民生返归到心性,28《彖》的史证即是实例证明。当然,杨万里民生观是有局限的,我们也不可能希冀杨万里会产生民生主义,或民权论。如果那样,就是在苛求古人。我们也不能给杨万里穿靴戴帽,裹上现代人的衣衫,认定那就是正宗的民生观,或现代人“民生观起源”之类。如果那样,中国就诞生了像卢梭、孟德斯鸠一样的思想家了。中国有中国的国情,也有自己运用概念分析事物的理路,杨万里不可能是卢梭、孟德斯鸠,即便有卢梭、孟德斯鸠也不当出现在杨万里那个时代,杨万里只是杨万里。

三、与程朱的区别

不管怎样,找遍杨万里《诚斋集》、《诚斋易传》,杨万里只有民生理念,而无民生概念。倒是朱熹著作中出现不少“民生”字样,只不过朱子却只有民生概念,而无民生理念。现罗列于下,以资评鉴:

(1)问:“《平天下》章言财用特详,当是民生日用最要紧事耳。”曰:“然。孟子首先所言,其原出此。”^①

① 《朱子语类》卷第十六《大学三·传十章释治国平天下》,第369页。

(2)问:“明于天之道,而察于民之故。”……问:“民之故,如君臣父子之类是否?”曰:“凡民生日用皆是。若只理会得民之故,却理会不得天之道,便即民之故亦未是在。到得极时,固只是一理。要之,须是都看得周匝,始得。”^①

(3)今欲行古制,欲法三代,煞隔霄壤。……如今民生日困,头只管重,更起不得。为人君,为人臣,又不以为急,又不相知,如何得好!这须是上之人一切扫除妄费,卧薪尝胆,合天下之智力,日夜图求,一起而更新之,方始得。某在行在不久,若在彼稍久,须更见得事体可畏处。不知名园丽圃,其费几何?日费几何?下面头会箕敛以供上之求。又有上不在天子,下不在民,只在中间白干消没者何限!因言赋重民困,曰:“此去更须重在!”^②

(4)释老称其有见,只是见得个空虚寂灭。……莫亲于父子,却弃了父子;莫重于君臣,却绝了君臣;以至民生彝伦之间不可阙者,它一皆去之。^③

这是朱熹几段谈民生的话,或者说,运用民生概念的言论。还有几处,但不多。我只列了四处以资查考。首先,从以上的几段话中,(1)、(2)都是讲“民生日用”,而“民生日用”是由《易传·系辞上传》“百姓日用而不知,故君子之道鲜矣”转换而来。应该说,“民生日用”比“百姓日用”更富于表达,用现代的话说是更规范。在(2)中朱熹对民道,即“民之故”进一步作了形上分析,指出:“若只理会得民之故,却理会不得天之道,便即民之故亦未是在。”这话有两层意思:其一,“天之道”即天理在“民之故”

① 《朱子语类》卷第七十四《易十一·上系下》,第1927—1928页。

② 《朱子语类》卷第一百一十一《朱子八·论民》,第2713页。

③ 《朱子语类》卷第一百二十六《释氏》,第3014页。

之上；其二，鉴于“便即民之故亦未是在”这话，“天之道”与“民之故”又是合二而一的東西。“到得极时，固只是一理。”就是朱子的三句话不离本行的理本论了。

第(3)段话才涉及民生的具体问题，因为朱熹也做过地方官，所以有“某在行在不久”的话。第(3)段话可以说对不管“民生日困”而“不知名园丽圃，其费几何？日费几何？”“中间白干消没者何限”的深深忧虑。但忧虑归忧虑，终拿不出方案，只好到人伦纲常中去找，这就是第(4)段的“莫亲于父子，却弃了父子；莫重于君臣，却绝了君臣；以至民生彝伦之间不可阙者，它一皆去之”。应该说，至少在上列四段谈民生的话中，我们不见朱子拿出有效的方案来解决民生问题，只提出了一个节用的问题。

杨万里则不然，在“利民”论(2)中，他提出“昔者厥初生民，何以相生相养，以至于千万世而不息不灭也”的问题。在《鼎·象》中，杨万里进而指出“食者，生民之大本”。^①尤其是教民理财的“谨以出入”与“财散则民聚，此仁之实也”，把《易大传》“理财正辞”和孔子的仁学思想从理论和实践上都发挥到了一个新的高度。杨万里说：

虽有仁心仁闻，而天下不被其仁恩之泽者，夺民之财为己之财而已。故鹿台聚而商亡，鹿台散而周王。财散则民聚，此仁之实也。然仁不孤立，必有义焉。何谓义？教民理财，义也。谨以出入，亦义也。禁民为非，亦义也。此所谓言圣人用易之意体乎天地之道德，以为圣人之仁义也。然则易之为道，爻象云乎哉？系辞云乎哉？^②

这里杨万里很显然向人们提出了一个要“量入为出”的方

① 《诚斋易传》卷十三《鼎·象》，第183页。

② 《诚斋易传》卷十八《系辞下》，第279页。

案,并辅以“禁民为非”的强制措施。程颐就曾提出过禁酒的想法,因为酒是粮食做的。程颐说:

酒者,古人养老祭祀之所用,今官有榷酤,民有买扑,无故辄令人聚饮,亦大为民食之蠹也。损民食,惰民业,招刑聚寇,皆出于此。如损节得酒课,民食亦为小充。分明民食,却酿为水后,令人饮之,又不当饥饱。若未能绝得买扑,若且只诸县都鄙为之,亦利不细。人要明理,若止一物上明之,亦未济事,须是集众理,然后脱然自有悟处。然于物上理会也得,不理会也得。且须于学上格物,不可不诣理也。^①

程伊川的话中对变粮为酒是有抱怨的,甚至指出了它的“损民食,惰民业,招刑聚寇”的“危害性”,但说着说着就谈到“明理”、“格物”上去了。当然,程伊川讲理是极妙的。人是必须明理,人文化成之所以有今天,就在于人有他的理性成分。尽管中国文化中的理性成分没有达成西方那样的理性概念,但那并没妨碍中国人理智精神的形成。可以说,这种理智精神的形成是与中国士的出现而与生俱来,甚至和所有劳动者有创造性的劳动文化与生俱来。这一点很重要,可惜我们很少去捅破这层窗户纸。让我们再回到程伊川的话题,程伊川不知道酒耗粮、亦壮人胆而增加粮食生产的双重关系。尤其,酒是文化,是欲,更是情。欲可禁,情可灭乎?另外,伊川先生这里还只看到了聚饮甚或酗酒的一面,他可能没看到月下独酌“对饮成三人”的诗情画意,或许还没看到沙场征将血酒豪气的“壮怀激烈”。而杨万里说:

民情安土,我则因其安,而无拂。民情欲生,我则厚其

^① 《二程集·河南程氏遗书》卷第十七《伊川先生语三》,第175页。

以史证易
杨万里易学哲学研究

270

生而不薄。安民而厚生，此孔子所以答问仁以爱人者，用易于众民之旨也。^①

前面说过，所谓“存天理而灭人欲”，只能是灭私欲，而民欲乃公，是可灭乎？所以杨万里提出要顺民之欲。人的生之欲、居之情，不仅要顺，还要“安”、要“厚”。尽管“厚生”来自《尚书》的“正德、利用、厚生、惟和”，“安民”也不只是杨万里一个人说出，程朱都有“安民”的观念。但把“安民而厚生”放在一起又分出次第，只有杨万里了。“安民而厚生”有点像我们现代人说的生存权，不管怎么样，只这一回杨万里把民生放到了一起通而论之，而这是他们那代人中不可多见的民生观念的正式提出。

不知我们注意到没有，杨万里在讲他的民生、民用观，即民本论的时候，没忘和孔子以传的道德本体论和易体结合。请看杨万里下面两段话：

此所谓言圣人用易之意体乎天地之道德，以为圣人之仁义也。然则易之为道，爻象云乎哉？系辞云乎哉？^②

安民而厚生，此孔子所以答问仁以爱人者，用易于众民之旨也。^③

因此，杨万里在讲他的民本论的时候，一定有一个基本理念的支撑。上面两段话，无疑为我们认识杨万里易学哲学中民生思想提供了依据。

① 参见“‘利民’论”一目。

② 《诚斋易传》卷十八《系辞下》，第279页。

③ 参见“‘利民’论”一目。

第十章

杨万里哲学的诗化

杨万里首先以诗名家，论其诗或许可以不论其思想甚至哲学，但谈论其哲学却不可以不论其诗。问题是，诗歌能不能成为诗人表达哲学思想的一种形式？换言之，诗与思是不是两个并行不悖、互无关联的东西？这个问题值得研究。张世英先生的《天人之际·序》说道：

特别是后现代主义，已淡化了主客二分思想和主体性原则之利而强调其弊，如人的物化，形而上的普遍性和确定性对个体性和差异性的压制等，因此它们已把主客二分和主体性当做过时的话题，甚至提出了“主体死亡”的口号，提倡人与物的融合和诗化哲学，强调差异性和不确定性。面对这种国际思潮，中国哲学将向何处去？是固守中国的老传统呢？还是亦步亦趋地补完西方近代哲学的主客二分与主体性原则之课然后再走西方当代哲学之路呢？还是预为之计，走中西结合的道路呢？我主张中国传统的天人合一与西方传统的主客二分相结合。^①

虽然张世英先生不完全同意后现代主义哲学的主张，但后现代

① 《天人之际——中西哲学的困惑与选择》，人民出版社1995年版，第4页。

以史证易
杨万里易学哲学研究

272

主义的“提倡人与物的融合和诗化哲学”值得借鉴。后现代主义的“主体死亡”可以说和尼采的“上帝死了”虽不相承继，却也异曲同工。“尼采式的短句”可以说又开了现代西方诗化哲学的先河，由于本书不是探讨这些问题，兹从略。而“诗化哲学”或哲学的诗化确实能回答前面提到的诗与思问题。

一、杨万里的“以诗言道”

中国是个诗歌大国，有“诗言志”的传统，但不是任何诗人的诗歌都有深刻的思想，也不是任何诗人的诗歌都关心生民之理。然而，以诗言道毕竟是中国文化的传统，南朝刘勰（约公元465—532年）在其《文心雕龙·原道》中谈道：

自鸟迹代绳，文字始炳，炎皞遗事，纪在《三坟》，而年世渺邈，声采靡追。唐虞文章，则焕乎始盛。元首载歌，既发吟咏之志；益稷陈谟，亦垂敷奏之风。夏后氏兴，业峻鸿绩，九序惟歌，勋德弥缡。逮及商周，文胜其质，《雅》、《颂》所被，英华日新。文王患忧，繇辞炳曜，符采复隐，精义坚深。重以公旦多材，振其徽烈，删诗缉颂，斧藻群言。至若夫子继圣，独秀前哲，熔钧六经，必金声而玉振；雕琢性情，组织辞令，木铎启而千里应，席珍流而万世响，写天地之辉光，晓生民之耳目矣。^①

这里，刘勰序“文以载道”的文化遗产时却也提示了以诗言道，所谓“发吟咏之志”。以诗言道在杨万里诗作中表现得似更为明显，而且，更为“晓生民之耳目矣”。杨万里在自己的《诗论》

^① 周振甫注：《原道第一》，《文心雕龙注释》，人民文学出版社1962年版，第1—2页。

中就谈道：“故诗也者，收天下之肆者也。”^①所谓“收天下之肆”，即集天下众议。集天下众议的好处在于能把诗的功能发挥出来。所以杨万里在《诗论》一开头就说道：“诗也者，矫天下之具也。”^②而“矫天下”是因为“天下之善不善，圣人视之甚徐而甚迫。甚徐而甚迫者，导其善者以之于道，矫其不善者以复于道也。”^③这里，杨万里把“诗”和“道”紧密联系了起来。“复于道”和杨万里在《诚斋易传》中提出的“复其元”的旨归是一样的，都是要复归于性之体。

杨万里《诗论》中的“矫”和“复”是一个意思，如何“矫”而“复”？杨万里认为是处其当然而为其所以然。因此，杨万里在《诗论》中又说道：

宜徐而迫，天下之善始惑。宜迫而徐，天下之不善始逋。盖逋因于莫之矫，而惑起于莫之导。善而莫之导，是谓窒善。不善而莫之矫，是谓开不善。……迫之者，矫之也，是故有诗焉。^④

“矫”和“复”有“迫”或“徐”之分，把握不好二者的度，结果就两样：或“惑”，或“逋”（“逋”，即逃、即逮不住善）。善惑而不导就“窒善”，矫不善是为了开善，“导”和“矫”实则一回事，只是轻重缓急不同。当然，杨万里认为还是应该“迫之”、“矫之”，这是诗歌的题中应有之义，诗歌出现的根由也在于此。“矫”在杨万里这里以现代语言言之，则为矫正人情、社风。对于诗歌矫正人情、社风的功能，杨万里又说道：

盖天下之至情，矫生于愧，愧生于众。愧，非议则安。

① 《诚斋集》卷八十五《心学论·诗论》，第120页。

② 同上书，第119页。

③ 同上。

④ 同上。

议，非众则私。安，则不愧其愧。私，则反议其议。圣人
不使天下不愧其愧，反议其议也。于是举众以议之，举议以愧
之。则天下之不善者，不得不愧。愧斯矫，矫斯复，复斯善
矣。此《诗》之教也。^①

“矫”是让人心生羞愧、惭愧，“愧”只有在众议面前才会产生，所
谓“举众以议之，举议以愧之”。“矫”让人心生羞愧、惭愧，反之
亦然，人们“愧”才好“矫”正，“矫”才能复善。最后杨万里指出
“矫”就是“《诗》之教”，可以说，诗歌的“矫”正功能就在于教
化。换言之，在杨万里看来“教”就是“矫”。自古也不是杨万里
一人持诗歌教化论，不过杨万里说得更具体、更直接而已。关于
诗歌的教化功能，《诗经·毛诗序》就有：

《关雎》，后妃之德也，风之始也，所以风天下而正夫妇
也。故用之乡人焉，用之邦国焉。风，风也，教也，风以动
之，教以化之。……情发于声，声成文谓之音，治世之音安
以乐，其政和；乱世之音怨以怒，其政乖；亡国之音哀以思，
其民困。故正得失，动天地，感鬼神，莫近于诗。先王以是
经夫妇，成孝敬，厚人伦，美教化，移风俗。^②

可以说，诗歌的教化就是正风气，但诗歌的发轫在于“情”，《毛
诗序》统论了各种“情”之“音”。杨万里《诗论》则直接对准了
“天下之至情，矫生于愧，愧生于众”，更具有有一种批判性。当
然，二者所论之归根都在于“美教化，移风俗”。“教”为何物？
刘勰认为：

教者，效也，出言而民效也。契敷五教，故王侯称教。

① 《诚斋集》卷八十五《心学论·诗论》，第119页。

② [唐]孔颖达：《毛诗》卷一，《十三经注疏》上册，总第269页，
分第1页。

昔郑弘之守南阳，条教为后所述，乃事绪明也；孔融之守北海，文教丽而罕施，乃治体乖也。若诸葛孔明之详约，庾稚恭之明断，并理得而辞中，教之善也。^①

“教”应“效”，在“教”与“效”之间应条陈和“契敷”，然后“施”才能奏效。刘勰列举了郑弘、孔融、诸葛孔明、庾稚恭等人在“教”与“效”问题上的成败。可以说，这是一种正态的关于教化的论述，杨万里的关于“教”与“矫”的论述则呈一种负态（即与正态表彰相反方向的批评态度）教化论。谁优谁劣，不可一概论之，教化总应因时制宜吧。尽管二者着眼点不同，其旨归是一致的。杨万里似乎更看到了人情、人心劣的一面，尽管他在人性论上主孟子的性善说。于是杨万里提出了他的“负态”文化建设论，或姑妄称之“负态”诗论。杨万里接下来说道：

讥为誉根，晒为德源矣。故曰：愧斯矫，矫斯复，复斯善矣。诗人之言，至发其君官闾不修之隐慝（匿），而亦不舍匹夫、匹妇，复关溱、洧之过。歌咏文武之遗风馀泽，而叹息东周列国之乱。哀穷屈而憎贪谗（馋），深陈而悉数，作非一人，词非一口。则议之者寡耶？夫人之为不善非不自知也，而自赦也。自赦而后自肆，自赦而天下不赦也，则其肆必收。圣人引天下之众，以议天下之善不善。此诗之所以作也。^②

这里，杨万里追溯了“诗之所以作”的来由。杨万里《诗论》主要是针对《诗经》而写作的，或许他更多地看到了《诗经》的讽喻作用，加上对宋代当时的社会种种弊端有感而发，因而提出“讥为誉根，晒为德源”。为何说又是针对宋代当时的社会？因为这

① 《诏策第十九》，《文心雕龙注释》，第216页。

② 《诚斋集》卷八十五《心学论·诗论》，第119—120页。

以史证易
杨万里易学哲学研究

276

要从他的社会、政治伦理观、哲学本体论来说，换言之，杨万里认为首先是士风影响民风，因此杨万里针对宋代士风说道：

或问：近世士风大不美，何以易之？杨子曰：奚而不美也？曰：病在奔竞。曰：病不奔竞耳。奔竞非病也。未谕。曰：颜子曰：“仰之弥高，钻之弥坚。瞻之在前，忽焉在后。”使天下之士，皆奔竞于此，奚病哉？病不奔竞于此而已矣。^①

又说：

秉德以充乎内，而不躁乎其外。守正以俟乎彼，而不自失乎此。如是而已。枉道以求行道，失身以求达身，不可为也。^②

不分内、外，彼、此，守不住道德底线，“枉道以求行道，失身以求达身”，这样的事情发生在宋代还算少吗？不唯宋代，其他的时期还算少吗？一边是士风不振，社会颓靡，一边是民生凋敝无人问津。一边是热衷于往上爬而不管百姓死活，一边是面对官府盘剥乡民而不愿为父母官。杨万里父子都先后碰到“病于为邑”，即不愿为县宰。杨万里长子杨长孺不但“病于为邑”，并几次代佃户交租。《鹤林玉露》就记载：“诚斋将漕江东，有俸给仅万缗，留库中，弃之而归。东山帅五羊，以俸钱七千缗，代下户输租。”^③

关于杨长孺亦“病于为邑”，在杨万里给杨长孺的回信中就提到一封杨长孺给父亲的家书，云：“汝书有‘今日作县，真不可为’之词，又有‘穷空煎熬，人寡出多’之词。又有‘最苦最苦，千

① 《诚斋集》卷九十三《庸言七》，第226页。

② 《诚斋易传》卷三《比·六二》，第37页。

③ 《鹤林玉露》卷之四·丙编《诚斋夫人》，第309页。

悔万悔’之词，又有‘零荣不应，原田尽槁。催科之考，定入下下’之词。”^①杨长孺不愿盘剥乡民，甚至“代下户输租”，以至于“东山病且死，无衣衾，适广西帅赵季仁馈缟绢数端。东山曰：‘此贤者之赐也，衾材无忧矣’。”^②东山，杨长孺表字。死时一床像样的裹尸布都没有，还要别人相赠，就难怪《鹤林玉露》又说：“诚斋、东山，清介绝俗，固皆得之天资，而妇道母仪所助者亦多矣。”^③所谓“妇道母仪所助者亦多矣”是指诚斋夫人罗氏，《鹤林玉露》记载：“杨诚斋夫人罗氏年七十余，每寒月黎明即起，诣厨躬作粥一釜，遍享奴婢，然后使之服役。其子东山先生启曰：天寒何自苦如此？夫人曰：奴婢亦人子也，清晨寒冷，须使其腹中略有火气，乃堪服役耳。”^④可以说，关注生民饥寒就是关注人的生存权底线，也是仁者、为官者之道德底线。

反之亦然，从道德底线追寻生民之理，是杨万里诗歌的一大特色。而这种追寻或说关注就集中在杨万里诗歌的一些“冷”、“寒”、“饥寒”字眼上。尤其在杨万里思想性最强的《朝天续集》中，俯拾皆是。以前的研究者是未发现或挖掘这一点的。我持如是说的理由有以下几点，或者说可以提供以下几个参照系。

(1) 杨万里是关注“字眼”的，或者说诗人都是关注遣词造句的。《诚斋诗话》对唐宋诗的用“字”，诗体、诗味、诗意、诗法都做了有益的评介，尤对用“字”予以了关注。其中有：

此庾信“白云岩际出，清月波中上”也，“出”、“上”二

① 《杨万里集笺校》卷六七《与南昌长孺家书》，第2853页。

② 《鹤林玉露》卷之四-丙编《诚斋夫人》，第309页。

③ 同上。

④ 同上。

字胜矣。^①

唐律七言八句，一篇之中，句句皆奇，一句之中，字字皆奇，古今作者皆难之。^②

东坡《赤壁赋》云：“扣舷而歌之，歌曰”云云，“客有吹洞箫者，倚歌而和之，其声呜呜然，如怨如慕”。山谷为坡写此赋为图障云“扣舷而歌曰”，又曰“其声呜呜，如怨如慕”。去“之”、“歌”、“然”三字，觉神观精锐。^③

四六有截断古人语五字，而补以一字如天成者。有用古人语，不易其字之形，而易其意者。^④

有客在张钦夫坐上，举介甫《贺册后妃》“《关雎》”、“《鸡鸣》”之联，以为四六之妙者。钦夫因举东坡《贺册后表》云：“上符天造，日月为之光明；下逮海隅，夫妇无有愁叹。”笑曰：“此全不用古人一字，而气象塞乎天地矣。”^⑤

(2) 杨万里诗歌对“冷”、“寒”、“饥寒”字眼予以了一定的关注，而浪漫主义巅峰诗人李白的诗中绝少“冷”、“寒”字眼，尤其没有着眼普通人的“冷”、“寒”。与他同时代的杜甫、稍晚的白居易其“安得广厦千万间，大庇天下寒士俱欢颜”（杜甫：《茅屋为秋风所破歌》）、“可怜身上衣正单，心忧炭贱愿天寒”（白居易：《卖炭翁》）已传遍华夏大江南北，而李白的“欲折月中桂，持为寒者薪”（李白：《赠崔司户文昆季》）却几不为人所知。况且，崔司户并不是普通人。白居易还有诗论于后世，所谓“文章合为时而作，歌诗合为事而作”，表明了他的诗歌现实主义立场。

① 《诚斋集》卷一百十五《诚斋诗话》，第443页。

② 同上书，第446页。

③ 同上书，第454页。

④ 同上书，第456页。

⑤ 同上书，第455页。

杨万里诗歌关注“饥寒”，兹录三首如下：

(一)

富贵真成一聚尘，
饥寒选得万年名。
心知那有扬州鹤，
更问侬当作么生。

抛了儒书读相书，
却将冷眼看诸儒。
曾生肯伴诚斋否，
共个渔舟入五湖。（《江湖集·赠曾相士二首》）^①

(二)

吾友萧东夫，
今日陈后山。
道肥诗弥瘦，
世忙渠自闲。
不见逾星终，
每思即凄然。
邻邑黄永丰，
与渠中表间。
黄语似萧语，
已透最上关。
道黄不是萧，

^① 《诚斋集》卷五《江湖集》，第48页。

萧乃随我前。
佳句鬼所泣，
盛名天甚愴。
诗人只言黜，
犯之取饥寒。
端能不惧者，
放君据诗坛。（《退休集·答赋永丰宰黄岩老投赠五言古句》）^①

（三）

野果山蔬未要多，
浊醪清酒尽从他。
不于两盏三杯里，
奈此千愁百恼何。
山倒莫教扶玉树，
尊空别得借银河。
少陵一语君知么，
不见堂前东逝波。

谁曾白日上青天，
谁羨千钟况万钱。
要入诗家须有骨，
若除酒外更无仙。
三杯未必通大道，

^① 《诚斋集》卷三十六《退休集》，第390页。

一斗真能出百篇。

李杜饥寒才几日，

却教富贵不论年。（《退休集·留萧伯和仲和小饮》）^①

（3）杨万里书札中自认为平生最关注“饥寒”、“冷”、“寒”的，兹引证如下：

若饥寒二字，天不轻以与人，有以与之，必有以当之也。某半生了无所得，止得此二字耳。足下何理欲一旦分之？似不得如此。然观足下之志与才，则颇有脱温饱而趋饥寒之气。饥寒本非美事，足下何乐于此而趋之？^②

这是杨万里写给同门欧阳秀才的信，该信中还有所谓“欧阳秀才，乡曲之名士，澹庵之所前席，某之所敬畏”^③。杨万里对这位富家子弟的虽“家富而力裕，何病乎饥寒？”^④谈了自己对“饥寒”的以上看法，杨万里自称半生只得“饥寒”二字。杨万里归劝欧阳秀才不要弃富而趋饥寒，“不自轻”同时又不“以富而废才”^⑤。在给穷秀才李天麟的信中，杨万里同样对之规劝说：

洙泗之水，有天地之至宝焉。泳之深者，得之富也。……而独甘于捐不赏之身，以疾骀于饥寒穷苦之域，此岂情也哉？昔人有学仙者，以为仙可学且可乐也。而其师置之于深山，环之以猛兽，又悬千钧之巨石于其上，系之以

① 《诚斋集》卷三十七《退休集》，第403页。

② 《诚斋集》卷六十四《再答学者书》，第609页。

③ 《诚斋集》卷六十四《再答学者书》，第609页。另，胡铨著《澹庵集》，澹庵，胡铨之谓也，欧阳秀才既是“澹庵之所前席”，应与杨万里同门，故杨万里有“某之所敬畏”之说。

④ 《诚斋集》卷六十四《再答学者书》，第609页。

⑤ 同上。

一发而卧斯人于其下。斯人者不胜其惧，弃而归。使足下自此得宝，则造物者必盛怒矣。饥寒之猛兽，穷苦之巨石，从此始矣。足下恬不为忧，而又奋而直前，吾代足下惧矣！^①

这是说李天麟秀才不要为举业而置自身生计于不顾，陷于更为饥寒之地。两封信都说明一个道理，举业可图，甚至能富贵人，但不是人人皆可为之。否则就会一弃富奔穷，一已穷更穷。孔孟之道虽为“至宝”，“然是宝也，天闷之，神韬之。得之者非有大庆，必有大咎。绝粮辙环之厄，自孔孟犹不得辞，而况其徒耶？”^②杨万里话已至此，已把道理说透了。

当然，杨万里更关心普通百姓的饥寒。在与好友张栻的信中，杨万里说道：

死于缢继，死于饥寒，死于病疫之染污，岂不痛哉？某至此数月，财赋租给，政令方行，日无积事，岸狱常空。若上官倘见容，则平生所闻于师友者，亦可以略施行之。^③

杨万里不但同情百姓的饥寒、贫病、冤狱，作为一方县宰，身体力行，依“平生所闻于师友者”的孔孟六经“略施行之”而去弊革俗。在他那著名的《千虑策》中，杨万里说道：

官吏之行，若江淮之间，道里之远，饥寒之恤犹忍言也。至于二广，则风土之恶，瘴疠之祸，不忍言也。父母妻子哭其去，又哭其归；去则人也，其哭犹忍闻也。归则丧也，其哭不忍闻也^④

① 《杨万里集笺校》卷六四《答李天麟秀才书》，第2748页。

② 同上。

③ 《杨万里集笺校》卷六五《与张严州敬夫书》，第2783页。

④ 《杨万里集笺校》卷八九《刑法上》，第3516页。

民困如此,为官外放者亦苦不堪言。杨万里用了“犹忍言也;……不忍言也。……犹忍闻也;……不忍闻也!”的层层递进的表述,把“饥寒”放在了度量一切事物起始的底线位置。前面我说过,关注生民饥寒就是关注人的生存权底线,也是仁者之道德底线。这一点在以诗名家的杨万里身上,表现得尤为突出。其诗歌的思想性,换言之,其哲学的仁本情怀体现在诗歌创作的道路上自然就要走一条不同的路径,其独特的诗歌“活法”形式就必然要扎根在更深层次的人文关怀、人民性的情节上。

二、《朝天续集》中的民生思想

《朝天续集》被认为是杨万里思想性最强的诗集,人们往往看重其中的爱国性。我以为,这原本不错的,但爱国的内容却值得探讨。爱国有地理上的缘由,有忠君报国政治伦理上的缘由,还有民本上的缘由,杨万里显然是兼而有之。杨万里一生所作的九集诗集分别是《江湖集》、《荆溪集》、《西归集》、《南海集》、《朝天集》、《江南道院集》、《朝天续集》、《江东集》、《退休集》。著名的《初入淮河四绝句》收在《诚斋集》的《朝天续集》中,其金声玉振、感怀山河破碎之离国情恨,实为爱国主义诗作中的绝唱。诗人让自己的呼吸同国家的命运结合起来,这实际上是我们常说的忧国忧民之为。换言之,杨万里忧国原自忧民。自《毛诗》的“天生烝民”之诗歌人民性传统就绵延不绝。

杨万里作《朝天续集》时已 63 岁,是诗人成熟期的作品。《朝天续集》收诗 205 首,涉及“寒”字 65 处、“冷”字 16 处、“饥”字 3 处,合起来几占全诗总量的 50%,还不算和“寒、冷”接近的风、雪、雨、霜、冻。这绝非偶然。诗歌的思想性与人民性统一,其思想才有依归,而这思想性显然由其哲学的本体态度出

发,①也同样可以反映当时的社会思潮。即便是所谓“挟天子以令诸侯”的曹操在他的《蒿里行》还表达了“关东有义士,兴兵讨群雄。……白骨露于野,千里无鸡鸣。生民百遗一,念之断人肠”的忧国忧民情怀,这样思想性与人民性强的诗作想让它不留传下来也难。本书《第一章:从文学到哲学》就谈到《朝天续集》中《晚过常州》“人民城郭依然是,只有向来须鬓非”。

《晚过常州》全篇是：

常州曾作两年住，一别重来十年许。

岸头杨柳记得无，总是行春系船处。

自笑恍如丁令威，老怀成喜亦成悲。

人民城郭依然是，只有向来须鬓非。②

这是杨万里在离任常州后十年——1190年，时杨万里即除秘书监、并借焕章阁学士、为接伴金国贺正旦使，在经过常州时写下的怀旧诗句。1190年，杨万里64岁。“只有向来须鬓非”，是说自己“须鬓”已白了。我在本书的《附录1：杨万里生平主要经历大事记》提到：

1175年(淳熙二年),改知江苏常州,万里力辞,请作祠官(其间,中国学术史上发生了一件大事,在信州铅山鹅湖寺召开了著名的“鹅湖之会”)。

1177年(淳熙四年),万里出守常州,在常州亦留下了很好的政声。(“诚斋体”在这一阶段成熟。)

“鹅湖之会”是宋代学术史上的盛事，“诚斋体成熟期”又是诗人

① “东方诗学以经学为本体,相当于西方诗学的以‘逻各斯’为本体”。杨乃乔:《悖立与整合——东方儒道诗学与西方诗学本体论、语言论比较》,文化艺术出版社1998年版,该书的这一观点是可参考的。参见该书第182—183、246—252页。

② 《诚斋集》卷二十七《朝天续集》，第288页。

出身的杨万里诗作上的盛事。一外一内,我拿出杨万里的《朝天续集》来分析杨万里哲学的诗化应该不是平地起风波。所谓“杨万里哲学的诗化”,我以为是指诗人、哲学家思想性和人民性的很好结合。这种结合首先表现在中国绵延流长的诗风传承中,其精髓是思想性和人民性,否则,诗歌对这个民族将不知所云。自《诗经》出现到屈原《离骚》,唐诗、宋词—宋诗、元曲乃至明清诗歌,流传下来的无一不是这种“思想性和人民性”的结合。在本书《第一章:从文学到哲学》中,我提到:

南宋有四大中兴诗人,杨万里、范成大、陆游、尤袤。应该说,中国本身就是一个催化诗人和诗歌的国度。泱泱中华,炎黄子孙,我华夏儿女虽没有罗马史诗那样的鸿篇巨制,却也经历过以诗为史的时期,这些诗歌或讽喻、或讴歌、或抒情,《诗经》确实是我上古时期生活在这一方水土上的人们生活、劳动、爱情,及社会上层贪婪、虚伪和祭祀天神的历史记录。我们有过边塞诗人的雄浑、壮阔,也有江西诗派刻意求典的执著古奥。出现的南宋“中兴诗人”确实给一蹶不振的南宋,带来一道亮丽的风景线。

这道“亮丽的风景线”就体现在爱国诗人思想中的民生关怀,杨万里诗歌中的这种关怀尤为突出。你看他在《朝天续集》之首篇就赞叹著名爱国诗人陆游,有诗云:

君诗如精金,入手知价重。
铸作鼎及鼐,所向一一中。
我如弩并骥,夷涂不应共。
难追紫蛇电,徒掣青丝鞚。
折胶偶投漆,异榻岂同梦。
不知清庙茅,可望明堂栋。
平生怜坡老,高眼薄萧统。

渠若有猗那，心肯师晋宋。

破琴聊再行，新笛正三弄。

因君发狂言，湖山春已动。^①

我们谁也忘不了与杨万里同时代的爱国诗人陆游《示儿》诗的奔放、豪迈：“死去原知万事空，但悲不见九州同。王师北定中原日，家祭勿忘告乃翁”；也忘不了陆游《十一月四日风雨大作》诗中的忧国情怀：“僵卧孤村不自哀，尚思为国宿轮台。夜阑卧听风吹雨，铁马冰河入梦来。”杨万里在诗中以“怜坡老”、“薄萧统”高眼看陆游，谦虚地认为自己不过是弱“驢”并良“驥”、“难追紫蛇电，徒掣青丝鞵”。这与他在《千言摘稿序》中谦虚地提到“若范石湖之清新，尤梁溪之平淡，陆放翁之敷腴，萧千岩之工致，皆余之所畏者云”的态度是一致的。尤其是“异榻岂同梦”与陆游的“铁马冰河入梦来”真是异床同梦。^②有了这个“异床同梦”的前提，我们说杨万里对陆游诗的评价是“君诗如精金，入手知价重”就不难理解了，而杨万里的诗对我们也是“入手知价重”了。杨万里诗的“价重”就在于他的诗的思想性，这个思想性又在于他的关怀民生。可以说，其思想性、人民性的关系是一而二，二而一的关系。因此，我们不得不先谈谈其《朝天续集》中的人民性问题。

我们从杨万里的史证例来析杨万里的思想观念，同样，我们应首先从杨万里的诗作中来析杨万里哲学诗化的人民性。《朝天续集》有诗云：

-
- ① 《诚斋集》卷二十七《朝天续集·和陆务观见贺归馆之韵》，第287页。
- ② 余年轻时曾质疑“飞碟”现象，提出过那可能是异床同梦，或者说是不同地方的人们得到的共同幻象。中国有个成语“同床异梦”，我想也应该有“异床同梦”的。这个“异床同梦”的想法实原本杨万里，或者说恰巧与800年前老人信息接通。

朝来稍敢出船门，霜熟依然冷逼人。
刮地风来何处避，可怜岸筱猛回身。

风从船里出船前，涨起帘帟紫拂天。
点检风来无处觅，破窗一隙小于钱。

朱檐碧瓦照青澜，洁馆佳亭使往还。
船上高桥三十尺，市人倚折石栏干。

鸡犬渔翁共一船，生涯都在箬篷间。
小儿不耐初长日，自织筠篮胜打闲。

水从常润路都迷，曲曲长河曲曲堤。

不是雨牖供日脚，更无南北与东西。^①

在“霜熟依然冷逼人”的天气里，诗人杨万里看到一边是“朱檐碧瓦照青澜，洁馆佳亭使往还”，一边是“鸡犬渔翁共一船，生涯都在箬篷间”。富贵和贫穷的鲜明对照与杜甫的“朱门酒肉臭，路有冻死骨”异曲同工。使人无处可避的“刮地风”无论船前、船里，为了营生的渔翁不管“南北与东西”的奔波，它又与岸上有律次的“洁馆佳亭使往还”形成鲜明对照。关注民生体现在关心百姓冷暖，请看：

水面光浮赤玉盘，也应知我牵夫寒。

满河圭璧无人要，吹入诗翁冻笔端。^②

① 《诚斋集》卷二十七《朝天续集·晓过丹阳县》，第289页。

② 《诚斋集》卷二十七《朝天续集·衔命郊劳使，客船过崇德县》，第287页。

这是《朝天续集》里第二首诗里面的诗句，诗人一想到“牵夫寒”，“满河圭璧”也不想要了，冻住笔端无诗思，满眼看到的是：

岸树低欹一雪余，枝头半叶已全无。

油窗过尽千梢影，浓处还浓枯处枯。^①

诗人出身的杨万里是一位把诗歌看得比西子重要的诗人。我们总记得大文豪苏东坡的“欲把西湖比西子，淡妆浓抹总相宜”，苏子无疑是把西子看得很重要了。《朝天续集》里第三首诗却说：

拈着唐诗废晚餐，傍人笑我病诗癡。

世间尤物言西子，西子何曾直一钱。^②

西子不值钱，但为了唐诗可以“废晚餐”，为了“牵夫”诗人却“冻笔端”。两相比较，不一样的情思，其民生情怀可知。杨万里的《晚过常州》也出现在这一集稍后，杨万里曾做过两年常州太守，得到很好的政声。尽管自己已“须鬓非”，但诗人还始终牢记十年前的“岸头杨柳”和“人民城郭依然是”。这和一些官吏搞政绩工程，然后拍屁股走人，截然两种境界。《朝天续集》的第一首、第二首、第三首，第七首《晚过常州》，诗人的眼球倾注在人民、冷暖，摆正了诗歌与民生的关系，绝非偶然。相反，正是因为诗人的“倾注”，我们说《朝天续集》是诗人所有诗作中思想性最强的集子。“倾注”民生艰厉，知寒知冷在《朝天续集》中比比皆是。兹分别列举如下：

（一）

抵暮渔郎初上船，一竿摇入水精天。

① 《诚斋集》卷二十七《朝天续集·衔命郊劳使，客船过崇德县》，第287页。

② 《诚斋集》卷二十七《朝天续集·读笠泽丛书》，第288页。

忍寒不睡妨底事，来早卖鱼充酒钱。^①

(二)

起来霜重满淮船，更觉今朝分外寒。

放闸老兵殊耐冷，一丝不挂下冰滩。^②

(三)

积雪初融做晚晴，黄昏恬静到三更。

小风不动还知么，且只牵船免打冰。

岸旁燎火莫阑残，须念儿郎手脚寒。

更把绿荷包热饭，前头不怕上高滩。

月子弯弯照几州，几家欢乐几家愁。

愁杀人来关月事，得休休处且休休。

幸自通宵暖更晴，何劳细雨送残更。

知依笠漏芒鞋破，须遣拖泥带水行。^③

第三首《竹枝歌》因民谣而作，该诗前有序云：“晚发丹阳馆下，五更至丹阳县。舟人及牵夫终夕有声，盖讴吟啸谑以相其劳者。其辞亦略可辨，有云‘张歌歌李歌歌，大家着力齐一拖’；又云‘一休休二休休，月子弯弯照几州’。其声凄婉，一唱众和。因櫟括之，为竹枝歌云。”^④杨万里在这里还是从关注“牵夫”辛苦，并进而关注“几家欢乐几家愁”。诗人描述的又是一个“积雪初融”之夜，尽管有“岸旁燎火莫阑残”，诗人念叨的是“儿郎手脚寒”；尽管庆幸“晚晴”之夜“通宵暖”，诗人念叨的还是“牵夫”的“笠漏芒鞋破”，“不怕上高滩”的通宵“拖泥带水行”。更遑论第一首的“渔郎”“忍寒不睡”，“来早卖鱼”；第二首的“放

① 《诚斋集》卷二十七《朝天续集·湖天暮景》，第292页。

② 《诚斋集》卷二十七《朝天续集·清晓洪泽放闸四绝句》，第292页。

③ 《诚斋集》卷二十七《朝天续集·竹枝歌》，第300页。

④ 《诚斋集》卷二十七《朝天续集》，第292页。

闻老兵”在“今朝分外寒”的天气中，“一丝不挂下冰滩”了。

《朝天续集》中的“冷”、“寒”二字为何能引起诗人的注意？要回答这个问题，除了诗人杨万里的哀民生艰辛、不失儒道为本色的民本关怀之外，因为杨万里满眼看到的都是心寒之事，或者说由眼寒而心寒。《朝天续集》有“长江南边千万山，一时飞入两眼寒”^①（《朝天续集·题金山妙高堂》）的诗句。为何“两眼寒”？《题金山妙高堂》前面一首《雪霁晓登金山》作了最好的注脚，其诗云：

焦山东，金山西；金山排霄南斗齐。
天将三江五湖水，并作一江字扬子。
来从九天上，泻入九地底。
遇岳岳立摧，逢石石立碎。
乾坤气力聚此江，一波打来谁敢当。
金山一何强，上流独立江中央。
一尘不随海风舞，一砾不随海潮去。
四旁无蒂下无根，浮空跃出江心住。
金官银阙起峰头，槌鼓撞钟闻九州。
诗人踏雪来清游，天风吹侬上琼楼。
不为浮玉饮玉舟，大江端的替人羞、金山端的替人愁。^②

杨万里一反以往诗歌的柔性写法，从《雪霁晓登金山》中我们分明看到李太白诗歌一样的奔放无垠。在我浩浩长江面前，谁不为她的气势所鼓舞而豪情满怀、而心潮澎湃呢？但杨万里在随长江之水泻出了千古绝唱“来从九天上，泻入九地底”之后，又

① 《诚斋集》卷二十七《朝天续集》，第299页。

② 《诚斋集》卷二十七《朝天续集·雪霁晓登金山》，第299页。

发出了千古悲叹：“大江端的替人羞、金山端的替人愁”。尽管我万里长江浩浩荡荡，当然“一时飞入两眼寒”了。

在《题龟山塔》中，我们同样看到了李太白诗歌一样的奔放，而不见杨万里赞欧阳修时“雍容闲雅，不迫不怒”的情景。其诗云：

龟山独出压淮流，宝塔仍居最上头。

银笔书空天作纸，玉龙拔地海成湫。

向来一厄遭群犬，挽以六丁兼万牛。

逆血腥膺化为碧，空余风雨鬼啾啾。（逆亮南寇，尝以绢为绳，令数万人隔淮河拽之，不动，裂而复合）

旧岁新年来往频，孤标数面便多情。

独将白发三千丈，上到瑶台十二层。

万里海风吹不动，半轮淮月为谁明。

东坡旧迹无寻处，试问龕中锦帽僧。^①

当我们读到“万里海风吹不动，半轮淮月为谁明”时，不禁会潸然泪下。和前面的“长江南边千万山，一时飞入两眼寒”有异曲同工之感慨。淮河两岸原本大宋天下，却今要和敌国划淮而治，怎不“半轮淮月为谁明”？怎不“一寸诗肠一寸寒”？^②

三、“冷”、“寒”境界的本体意蕴

看破世态炎凉、达人知命以及心性存养直至太虚之境的哲学本体，是杨万里哲学诗化之路。杨万里在自序《诚斋朝天续集》中通叙自己宦游四方，“盖太史公、韩退之、柳子厚、苏东坡

① 《诚斋集》卷二十九《朝天续集·题龟山塔》，第318页。

② 《诚斋集》卷三十《朝天续集·记丘宗卿咽冰语》，第326页。

之车辙马迹，予皆略至其地。观余诗《江湖》，岭海之山川风物多在焉。昔岁自江西道院召归册府，未几而有廷劳使客之命，于是始得观涛江，历淮楚，尽见东南之奇观。”^①杨万里虽循诸子之“车辙马迹”，又“观涛江，历淮楚，尽见东南之奇观”，但《朝天续集》中流露的绝非止于东南奇观，而是潜心“山川风物”的同时，从“寒”字立义，只有在寒虚的澄明之境中达成其“无声无臭之至”的哲学本体境域，归并出他的哲学本体。在对芸芸生民关怀的生命流转和哲学本体归并的思想流变二重奏中，杨万里哲学的诗化也面向了人间世。

《朝天续集》中从“冷”和“寒”的字义上生句甚多，且多与民生、政治哲学、心性存养相联系，这绝非偶然，它当然和《朝天续集》的思想性强有关，并且它又首先是对生命“冷”、“寒”的关注。前面我提到，《朝天续集》收诗 205 首，涉及“寒”字 65 处、“冷”字 16 处、“饥”字 3 处，合起来几占全诗总量的 50%，还不算和“冷”、“寒”接近的风、雪、雨、霜、冻等。在《过扬子江》中，杨万里刚刚说过：

只有清霜冻太空，更无半点荻花风。
天开云雾东南碧，日射波涛上下红。
千载英雄鸿去外，六朝形胜雪晴中。
携瓶自汲江心水，要试煎茶第一功。

天将天堑护吴天，不数殽函百二关。
万里银河泻琼海，一双玉塔表金山。
旌旗隔岸淮南近，鼓角吹霜塞北闲。

① 《诚斋集》卷八十一《诚斋朝天续集序》，第 87 页。

多谢江神风色好，沧波千顷片时间。^①

杨万里这里极尽欧阳修的“雍容闲雅，不迫不怒”，将丢失江山之恨诉诸“携瓶汲江”、“试水煎茶”，满腔情仇都付与“沧波千顷片时间”。转而，杨万里又倾吐出李太白、苏东坡的豪放、峻峭，《月夜阻风，泊舟太湖石塘南头》诗云：

到得松江每不欣，何曾晴快遇清真。
此行作意追胜境，入夜阻风还闷人。
万里青天一轮月，三更雪浪太湖春。
若教白日来经此，不见新镕万顷银。

动地颠风政打头，吴江未到且维舟。
五湖波起众山动，一片月明千里愁。
且更放迟些子睡，看他盛怒几时休。
阳侯要与诗人敌，未必诗人输一筹。

过湖未得匹如闲，何幸湖心泊画船。
宇宙中间都是月，波涛外面更无天。
谁知造物将奇观，不与侬人付谪仙。
管领渠侬无一物，镂冰剪雪作新篇。

新年乘兴看春风，来过垂虹东复东。
谁有工夫寒夜底，独寻水月五湖中。
今宵顿觉乾坤大，下笔惟愁造化穷。
太白青山谢公海，可怜一笑偶然同。^②

① 《诚斋集》卷二十七《朝天续集·过扬子江》，第291页。

② 《诚斋集》卷二十九《朝天续集·月夜阻风》，第313页。

这首诗中“湖”、“月”辉映，乾坤广大，“湖”、“月”字眼出现频率之多，而“湖”、“月”现处风生水起。杨万里显然不满足于“太白青山谢公海，可怜一笑偶然同”，于是有他自己裁出的“活法”绝唱。其诗云：

奇哉万顷水精盆，一线青罗缘却唇。
只有向南接天去，更和一线也无痕。

渔郎艇子入重湖，老眼殷勤看着渠。
看去看来成怪事，化为独雁立横芦。

白苇黄芦尚带秋，长风远水几时休。
愁人对着君休问，不是愁人也作愁。

一鸥得得隔湖来，瞥见鱼儿眼顿开。
只为水深难立脚，翩然飞下却飞回。

远远人烟点树梢，船门一望一魂消。

几行野鸭数声雁，来为湖天破寂寥。^①

这里，一个叫新开湖的地方成了“万顷水精盆”，天光水色有如“一线青罗”。天水相接了无痕迹，有“渔郎”驾“艇”而出，如“雁立横芦”随风摇曳，煞是动人。“白苇黄芦”、“长风远水”，又令人频地生愁。忽然，“一鸥得得隔湖来”，杨万里到此并没满足于白描手法，直到下笔一句“翩然飞下却飞回”出现，诚斋“活法”已入胜境。再极目远眺，人烟、树影，望之“魂消”。几声

① 《诚斋集》卷二十九《朝天续集·过新开湖》，第317页。

鸭鸣、雁唱,让人目不暇接。湖天楚楚、动人心怀。诚斋“活法”通过“湖天”佳境直达本体境界。当然,诗人此时的本体境界是那轮外化人寰的广寒宫世界。于是,诗人又写下了《过太湖石塘三首》,诗云:

才转船头特地寒,初无风色自生湍。

堤横湖面平分白,水拓天围分外宽。

一镜银涛三万顷,独龙玉脊百千蟠。

若为结屋芦花里,月笠云蓑把钓竿。(太湖三万六千顷,见图经)

每过松江得伟观,玻璃盆底钉^①乾坤。

天边岛屿空无际,烟外人家淡有痕。

笠泽古今多浪士,包山近远在何村。

季鹰鲁望何曾死,雪是衣裳月是魂。

兀坐船中只欲眠,不如船外看山川。

松江是物皆诗料,兰桨穿湖即水仙。

将取垂虹亭上景,都皈却月观中篇。

正缘王事游方外,凿齿弥天未当贤。^②

第一首中的“月笠云蓑”和《过新开湖》中的“青罗”相映成趣,到第二首的“雪是衣裳月是魂”一句,诗人眼中并不是风花雪月,与李白的著名佳句“云想衣裳花想容”也截然有别。因为第三首中的“都皈却月观中篇”说得很明白,不是为“月”赏月,而是自己有“王事”在身,只是唯恐自己不堪重任,所谓“未当贤”

① “钉”,又曰“餠钉”。指供陈设的食品,又比喻文辞堆砌。

② 《诚斋集》卷二十八《朝天续集·过太湖石塘三首》,第302—303页。

而已。因此,杨万里从本体境界又返回了“此在”,而“此在”莫过于从心性存养、修身开始。因此,杨万里借赞美茶圣陆羽,实则是抒发由节俭而致的民生情怀。有民生情怀的修身养性才是真正的心性存养,否则便是养尊处优。诗云:

先生吃茶不吃肉,先生饮泉不饮酒。
饥寒只忍七十年,万岁千秋名不朽。
惠泉遂名陆子泉,泉与陆子名俱传。
一瓣佛香炷遗像,几多衲子拜茶仙。
麒麟图画冷似铁,凌烟冠剑消如雪。
惠山成尘惠泉竭,陆子祠堂始应歇。
山上泉中一轮月。^①

酒是粮食做的,为节省粮食,本书第九章就谈到程颐曾提出过禁酒。这里,杨万里盛赞陆羽“不吃肉”、“不饮酒”,显然是要人们学习他的节俭精神。“泉与陆子名俱传”,也是赞扬陆羽精神不朽,尽管一代茶仙“成尘”、茶事“泉竭”,“山上泉中一轮月”却永恒。这种永恒昭示的是茶圣陆羽忍“饥寒”70年,“山上泉中一轮月”与前面的“万岁千秋名不朽”相呼应道出了士人安贫乐道的基本精神,实则也应是诗人所持有的基本精神。因而,《朝天续集》中又云:

望亭昔岁过贩船,柳为黧跽杏为妍。
今日溪山浑似旧,雪芦风荻雨萧然。

窗间雨打泪新斑,破处风来叫得酸。
若是诗人都富贵,遣谁忍饿遣谁寒。

① 《诚斋集》卷二十九《朝天续集·题陆子泉上祠堂》,第315页。

暮鸿作阵猛相追，风有何忙也急吹。
恼杀诗人真枉却，云窗雾合不曾知。

两岸山林总解行，一层送了一层迎。
天公收却春风面，拈出酸寒水墨屏。

朝朝暮暮见长河，见了长河只厌他。
却爱画师能画水，不看死浪与生波。

晴河不似雨中看，晴里波纹只簟班。

却是雨河新样巧，簟间织出小金环。^①

这首诗四处写了雨的样态，诗人却体会到“风来叫得酸”和“拈出酸寒”，因而有“若是诗人都富贵，遣谁忍饿遣谁寒”一句。尽管“雨河新样”、“生波”动人，诗歌重心还在“寒”苦上面。或者说，诗人的达天知命的人生态度可见一斑。在《朝天续集》另一首诗中，诗人同样表达了这样一种人生态度。诗云：

读尽诗书不要官，饥寒欲死岂无田。

生憎俗子慵开眼，逢着诗人便绝玄。

笠泽弁山三益友，笔床茶灶一鱼船。

羡渠赤脚弄明月，蹈破五湖光底天。^②

在这首诗中，诗人一开始就规劝士子不要企图富贵而读书，如果怕“饥寒”，可以去种田。孔子曾说“益者三友”，杨万里则认为三益友在“笔床茶灶一鱼船”。而“赤脚”弄月显然和前面种田相呼应。人们曾认为诚斋体在“活法”和“透脱”，我以为二者更

① 《诚斋集》卷二十九《朝天续集·过望亭》，第302页。

② 《诚斋集》卷二十七《朝天续集·陆鲁望》，第313页。

应归宗于诗人的本体论生发的人生态度，或曰人生观。

《朝天续集》连载《前苦寒歌》、《后苦寒歌》，嵌在二寒歌之间的是《暖热两生行》，其诗云：

秃颖冻得须作冰，老泓饮汤成水精。
先生定交两书生，两生号寒语不能。
先生自作饥虫鸣，夜檄祝融战玄冥。
更遣红玉十麒麟，相与部领有脚春。
暖热两生出精神，两生炙手泪纵横。^①

这里，“先生”应该就是杨万里本人，“先生”本人号寒难耐，却交定两寒生（手脚），通过“夜檄祝融”、“更遣红玉”，手脚始温而有精神，通宵达旦却已老“泪纵横”。杨万里不少诗歌中反映自己的寒苦状态，《暖热两生行》应该是诗人前后《苦寒歌》的具象化写实，否则三首诗不会联结在一块。《前苦寒歌》有“苦寒冻人绝”、“劝君莫出君须出，冰脱君髯折君骨”之语，《后苦寒歌》中有“三足老鸦（注：太阳）寒不出”，尤其是“白鸥立雪胫透冷，鸬鹚避风飞不正。一双野鸭欺晚寒，出没冰河底心性”^②。心性存养耐人寻味，竟然透过“冷”、“寒”传导而出。接下来的《晚寒炽炭》就更耐人寻味，其诗云：

老子平生不附炎，雪间炉炭晚间添。
红光乱拆银花碎，翠焰双抽柳叶尖。
爱惜麒麟牢禁手，驱除盐絮密垂帘。
急分一炬牵船底，岸上霜风正似镰。^③

杨万里不趋炎附势，当年他三拜下野在湖南永州的权宰张浚即如

① 《诚斋集》卷二十七《朝天续集·暖热两生行》，第295—296页。

② 《诚斋集》卷二十七《朝天续集》，第295、296页。

③ 《诚斋集》卷二十七《朝天续集·晚寒炽炭》，第296页。

此。《晚寒炽炭》自是诗人的一种心迹表白，趋炎附势在平常时节或属“小节”，《增广贤文》就有“贫居闹市无人问，富在深山有远亲”的说法，但秦桧当国时，趋炎附势就只有跟着一起去卖国了。

如果说，《晚寒炽炭》是诗人的一种人生心迹表白，接下来的《雪晴》则是诗人的人生向往，其诗云：

天公有诏放朝晴，排遣云师懒未行。

头上忽张青玉伞，海东涌出紫金钲。

雪山冰谷居然暖，银屋瑶台分外明。

二十四船人笑语，寒声一变作春声。^①

“二十四船人笑语”分明是杜牧的“二十四桥明月夜，玉人何处教吹箫”的再版，“寒声一变作春声”则又是王安石“爆竹声中一岁除，春风送暖入屠苏”的翻新，都给我们昭示了“富有之谓大业，日新之谓盛德，生生之谓易”^②。一个生成流变，时序交替，生生不息的自然历史进程展现在我们面前。

杨万里在他的《大儿长孺赴零陵簿，示以杂言》一诗中，从“冷”、“寒”立意，则表明了他的如何为好官、好人的政治伦理思想。其诗云：

好官易得忙不得，好人难做须着力。

汝要作好官，令公书考不可钻。

借令巧钻得，遗臭千载心为寒。

汝要作好人，东家也是横目民。

选官无选处，却与天地长青春。

老夫今年六十四，大儿壮岁初筮仕。

先人门户冷如冰，岂不愿汝取高位。

① 《诚斋集》卷二十八《朝天续集·雪晴》，第299页。

② 《周易·系辞上》。

高位莫爱渠，爱了高位失丈夫。

老夫老则老，官职不要讨。

白头官里捉出来，生愁无面见草莱。

老夫不足学，圣贤有前作。

譬如着棋着到国手时，国手头上犹更尽有着。^①

在这首诗中，杨万里首先提出要做“好官”、“好人”，自己已年至64，长孺壮岁初仕。杨万里提出殷切期望“先人门户冷如冰，岂不愿汝取高位”，但是“借令巧钻得，遗臭千载心为寒”。一“冷”一“寒”，令人触目。“心为寒”与前面的“两眼寒”（“长江南边千万山，一时飞入两眼寒。”）应该有一个境界上的沟通，国事、家事原本两不分离。《朝天续集》中一“冷”一“寒”两相对仗的，除了前面提到的：

白鸥立雪胫透冷，鸬鹚避风飞不正。

一双野鸭欺晚寒，出没冰河底心性。

起来霜重满淮船，更觉今朝分外寒。

放闸老兵殊耐冷，一丝不挂下冰滩。

还有：

剪水作花吹朔风，揉云为粉散寒空。

醉挥两袖拂银汉，梢头万斛冷不融。^②

书中只有想思字，更及融州一寒士。

泮水曾参冷似冰，等待春风放桃李。^③

① 《诚斋集》卷二十八《朝天续集·大儿长孺赴零陵簿，示以杂言》，第306页。

② 《诚斋集》卷三十《朝天续集·走笔谢张功父送似醪醑》，第324页。

③ 《诚斋集》卷三十《朝天续集·寄吴宜之》，第327页。

最耐人寻思的是《朝天续集》最后，诗人唱出：

向来种笋今排天，先生手痕故依然。

骑龙帝旁为飞仙，玉棺寂寞空寒烟。^①

“寒烟”春景，风光无限。尽管“玉棺寂寞”，春寒料峭，却给我们导出了直达哲学境界的本体意蕴。《朱子语类》在其《训门人》中谈道：

且如两汉晋宋隋唐风俗，何尝有个人要如此变来？只是其风俗之变，滚来滚去，自然如此。汉末名节之极，便变作清虚底道理。到得陈隋以后，都不理会名节，也不理会清虚，只是相与做一般纤艳底文字。^②

杨万里哲学的诗化的“冷”、“寒”境界其本体归宗就在于朱熹以上说的“清虚”和“名节”上，绝无“一般纤艳底文字”。换言之，诗歌文字与其思想内涵原本是互为贯通的。耐人寻味的是，就在《训门人》同章、同节、同页，《朱子语类》记载了“杨诚斋廉介清洁，直是少”。自然，朱熹等是把杨万里文字清洁和“廉介清洁”看成是一路的，换言之，文字清洁原本与“清虚”和“名节”是一路。《孔子文化大全·诚斋先生易传》出版说明又提到：“明人重刻此书时曾做过这样的评价：‘考其书，绝无新奇诡异之论；味其言，实多菽粟布帛之文。萃群书之要妙，直指圣真；统百世之渊源，大明心法。’这个评价是较为公允的。”参照此说，论杨万里诗，尤其是他的以思想性强而著称的《朝天集续》，亦乎如是。而杨万里诗作中的民生关怀与他易学哲学上的民生关怀又同出一辙，不能不引起我们深思。

① 《诚斋集》卷三十《朝天续集·题汪圣锡坟庵真如轩，在玉山、常山之间》，第331页。

② 《朱子语类》卷第一百二十《训门人八》，第2914—2915页。

结 语

如何认识杨万里易学哲学 这份思想遗产

随着我国社会主义文化建设新时期的到来,尤其是当今提出建设和谐社会,“以人为本”,重新认识南宋诗人暨思想家杨万里易学哲学这份思想遗产具有现实的意义,因为他的思想遗产中确实有很多值得我们利用和借鉴的东西。应该说,对杨万里思想的研究是远远不够的,远未把其思想中的实在内蕴及其文化价值发掘出来。正如江西一位研究杨万里学术的资深学者所指出的:对杨万里“涉猎的多,研究的少”。尽管我国改革开放以来召开过两次全国性的杨万里学术研讨会,讨论的内容集中在杨万里的文学成就上,研究他的易学哲学成就的不多,按照杨万里易学哲学本身的体例去发掘其本身思想的更不多。其作为史事宗代表的形成和历史地位不但被某种程度地忽视,甚至还对之存有“偏见”,尽管这个偏见是一些古代社会的学人早就有过的。学界曾扎堆在一些理学大家的研究上,而对理学主流伴随而生的支流成分如杨万里等理学不作深入、细致的研究,比如杨万里哲学中的“元”范畴、“物存道存”的特色气学、“和”谐而一论及“中正”通变观等,未免不是一种研究上的缺失。

理学自北宋的周敦颐开山,至南宋的朱熹集大成,间以王安石新学,永康事功学派与永嘉功利学派,胡宏、杨万里的所谓

“理学偏离”(即理学内部的分歧),直到陆、王的易简事业直指人心,理学经历了一个由外而内的发展过程。理学的开放性在于它的创生性,《周易》说得好:“生生之谓易”,由孟子开出的“尽心知性知天”的心——性——天的范畴序列中,展示的是“穷则独善其身,达则兼善天下”的内圣外王的仁者风范,一直延伸到程朱的格物致知和陆王的明心见性,理学家们完成了以“性与天道”为中心内容的诸多本体论建构。置身于理学思潮的波流涌动之中,杨万里哲学自然要作出抉择,以汇入这股中国哲学史上最大的一次思想运动。杨万里理学是产生在气、理、心、性诸家之中,与朱陆同时代。气学在南宋没有代表人物,或者说气学走低,这是值得人们思考的地方。《杨万里评传》上说:杨万里重引发,朱熹重集大成^①;与陆九渊相比,杨万里重运用,偏重探求《周易》的当代价值,陆九渊侧偏重抽象的哲学思辨^②是有一定道理的。更重要的是,杨万里更重统合重理论的前后一贯性及其体系的完成。

杨万里作为“南宋初年独立的思想家”,就在于他的理学是一个开放的系统。我持此说首先是因为杨万里和其他理学家一样虽然也反“异端”,但实际上他兼收并蓄。在《诚斋易传》中他说:“尧舜禹汤文武周孔之治仁义,黄老之治清静,孙吴之治兵,其道不同,其致一则同也。”^③持中守一,是杨万里“和”论及其“中正之道”在治学上的具体应用。在南宋理学家中,能持这种“其道不同,其致一则同也”观点的理学家委实不多。他们各执己见,门派林立。因此,杨万里把他的理学安顿在《周易》的“史

① 参见张瑞君:《杨万里评传》,南京大学出版社1999年版,第394页。

② 参见张瑞君:《杨万里评传》,第396页。

③ 《诚斋易传》卷十八《系辞下》,第288页。

易交互”的动态过程中,他的治易掌故与现实政治产生了一种奇妙的结合。用证易所引的史例来发表对政事的议论,形成了杨万里“史论即政论”的“明体达用”理学之一。考察史事宗的另一位代表人物李光的《读易详解》,也是这种“史论即政论”的政治哲学特色。“史论即政论”尽管是陈守实先生谈到《读蔡著〈王荆公年谱考略〉》时得出的看法,即陈先生认为清人蔡上翔著《王荆公年谱考略》,是在利用史论抒发政论,但在史事宗义理派那里却是理学由体向用的取法。

值得指出的是:《四库全书总目提要》关于易学“两派六宗”的那段话,对易学进行了学术归纳。杨万里作为易学中开宗立派者,其将史事宗作为“六宗”当中最后一宗的意义在于:(1)杨万里之后再也没有产生其他独特的易学流派。(2)杨万里充分发挥“以史证易”,实际是把《周易》改造成一部史易结合的哲学和政治哲学教科书,而这正是史事宗代表之一的杨万里所以能立宗的原因及其在《周易》学中的地位所在。

杨万里开放(即动态)的理学特色,主要表现在:(一)对人才的关注及其价值判断;(二)史易互动的理学范式;(三)历史通变中的忧患意识;(四)“以历史为基础”的哲学系统。现分而述之:

一、对人才的关注及其价值判断

人的问题在杨万里易学哲学中,占有重要的地位。而作为人的特殊部分——历史人物,在杨万里根据自己的价值观作出“中正”评价时,杨万里进行了哲学的运思。这不仅因为有的历史人物是人中之龙,有的历史人物曾经位高权重,有的历史人物是九五之尊的皇帝,还有不少古代圣贤。

杨万里歌颂圣帝贤君,也是为了国家统一、安定,希望百姓苍黎有个好皇上来管理国家。同时,杨万里也看重人才。在杨万里看来,人才的优劣关乎造福一方,还是危害一方的问题。在《井·九三》中,杨万里说:

九三以阳明之质,居井下之上。当一井之半,则泥者去,注者浮,浅者深,此渫治之井,甘洁之泉也。可食而莫之食,可汲而莫之汲者,以其犹未出井之上也。渟可用之才,当在下之地,而枉其养人之才德。故为之惻然于心,而叹其上之不我烛也。可食者井也,不食者人也,井何惻焉?^①

这里“阳明之质”中“质”的提法是切合现代人说的素质的,^②对“渫治之井,甘洁之泉”,“可食而莫之食,可汲而莫之汲”的现象,杨万里指出那是“渟^③可用之才,当在下之地,而枉其养人之才德”。进而得出:“非为君子之不见用者叹也,井一用,一邑受其福。君子一用,天下受其福”^④的可贵见解,^⑤也是一个价值判断。杨万里还从人才的内涵延展到了人才的外在价值。在《比·六二》中,杨万里又说:

以六二中正之臣,应九五中正之君。上下相比之道,两

① 《诚斋易传》卷十三《井·九三》,第177页。

② 《贲·彖》在谈“中正”时,也谈到“质刚”、“质柔”问题。

③ 渟:即水积聚而不流通。

④ 《诚斋易传》卷十三《井·九三》,第177页。

《周易·井·九三》有:“井渫不食,为我心恻。可用汲,王明,并受其福。”见《周易正义》卷五,《十三经注疏》上册,分第48页,总第60页。

⑤ 这种见解程颐也有,比如本书在谈及“民道和民本思想”的“民生问题”时援引程颐语:“某曰:‘却是尉责轻。尉只是捕盗,不能使民不为盗。簿佐令以治一邑,使民不为盗,簿之责也,岂得为轻?’”就是要表达“君子一用,天下受其福”类似的话,不赘述。另,杨万里做过吏部员外郎,关注人才也是其本职所在。

得正矣。虽然，君臣相求者也。宁君求臣，毋宁臣求君。非不求也，秉德以充乎内，而不躁乎其外；守正以俟乎彼，而不自失乎此，如是而已。枉道以求行道，失身以求达身，不可为也。故程子谓伊尹、武侯必待礼而后出。^①

这里，杨万里用他的“二五之应”法则和“中正”原则来讲求人才须自洁、自明，从而得出“枉道以求行道，失身以求达身，不可为也”的灼见。并且，杨万里从人才的外在价值又进到了人才的内在价值。杨万里用他的哲学观直透人生，他说：

盖势利之涂，犹万仞之渊，深则没，浅则出，君子疾趋而避之，且恐不免，而又求深，可乎？贾捐之之荐杨兴^②为京兆，以杨兴之荐己于上前是也。不然，贾谊之说文帝，京房之说孝元，所谓虽正亦凶者与？^③

在《庸言十一》中，杨万里又说：

或问：士大夫当仕而报怨不可也，报恩独不可乎？杨子曰：不可。未喻。曰：吾闻之。吾友尤延之曰：“仕而报怨私也，仕而报恩亦私也。”以公家之恩报己之恩，不私乎？^④

关于报恩、报怨的说法，是同为南宋四大诗人之一尤袤的一句名言，《宋史》和《鹤林玉露》均有记载。而作为封建士人的尤袤，能对“公与私”的问题有如此见识，就难怪儒学传统文化的优秀

① 《诚斋易传》卷三《比·六二》，第37页。

② 贾捐之（？—前43年）、杨兴（不详），均西汉人。贾捐之是贾谊曾孙，元帝时与显贵石显交恶。元帝永光三年，与杨兴互相荐誉，为石显告发下狱死。杨兴，元帝时为长安令。故杨万里有“杨兴为京兆”一说。二人的故事可参看班固：《汉书》卷六十四下《严殊吾丘主父徐严终王贾传》。

③ 《诚斋易传》卷九《恒·初六》，第121页。

④ 《诚斋集》卷九十四《庸言十一》，第233页。

部分传承不灭、理学的节义精神不死。^①“贾谊之说文帝，京房之说孝元”的故事一般人都知道，不赘述。杨万里说的“虽正亦凶”，不但是个警示标志，也是一个价值判断。“虽正而亦危”是说有德、位、才、势之“正”，但如果“刚决之太过”，即不“中”，也是不行的。《红楼梦》借贾宝玉之口批评“文死谏、武死战”^②那种不讲策略和过度，就会“虽正亦凶”。按理学家的说法，“仕而报怨”、“仕而报恩”都是取凶之道，因为“私”念一存，尤其在高位之人，就会变“公家”之事、“公家”之利为一己之私，这自然就要损害众人之事。孙中山先生曾给政治下过一个定义，他说：“政就是众人之事，治就是管理，管理众人之事就是政治”。^③这个流传很广的定义，给诠释杨万里的引史证易提供了注脚，杨万里引史证易是处处不忘“众人之事”的。同时，杨万里对历史人物评价的思想取法一自儒学传统，一自气本基础上的“和”谐而一论与“中正”通变观。有必要指出的是：儒学的生命力不但在于它的人文关怀，即它的人学和仁学，还在于它的实践理性，后

① 《宋明理学史》上卷说：朱熹的《通鉴纲目》中节义等道德教育、夷夏之防的民族思想，在宋、元及明、清易代之际起了很大的作用。谢皋羽、文天祥、史可法、顾炎武等历史人物就是从这些思想中陶铸出来的。见侯外庐等：《宋明理学史》上卷，第417页。

当然，有理学家提出“饿死事小、失节事大”，又似乎过犹不及，但中国确实有“不食嗟来之食”的说法，“饿死事小”又似乎无可厚非。

② 《红楼梦》有：“宝玉谈至浓快时，见他不再说了，便笑道：‘人谁不死，只要死得好。那些个须眉浊物，只知道文死谏，武死战，这二死是大丈夫死名死节。竟何如不死得好！必定有昏君他方谏，他只顾邀名，猛拼一死，将来弃君于何地！必定有刀兵他方战，猛拼一死，他只顾图汗马之名，将来弃国于何地！所以这皆非正死。’”见曹雪芹：《红楼梦》第三十六回《绣鸳鸯梦兆绛芸轩 识分定情悟梨香院》，第261页。

③ 孙中山：《孙中山选集》（民权主义·第一讲），人民出版社1981年版，第692页。

者应该是其价值蕴涵所在。

杨万里理学不但吸收北宋与南宋当时的理学成果,还直接孔学衣钵。在《庸言》中,杨万里说:“孔子登东山而小鲁,登泰山而小天下,而况君子登颜、孟之东山,登周、孔之泰山乎?”^①杨万里把儒学理论的实践精神装载到自己建构的史易结合的理论体系中,形成以儒家理论为根底的义理学上的史事宗一派,并提供了一套史易互动的义理学范式。

二、史易互动的理学范式

儒学讲求理论的实践性。杨万里把自己的气本论、“元”“一”整体观、“和”论及“中正之道”放在了一个动态的理学范式之中,就是为了达成一种理学的实践指向。这个理学实践指向的创生过程就是以史说易,在“史”、“易”对举中,史是常,易是变;在“易”、“理”对举中,易是变,理是常。历史虽已成为过去的陈迹,但历史这个常量如何像卜筮的蓍草那样来完成人们对当下的或未来的预设,就是史事宗义理派理学实践指向的创生过程。而无疑,史证是比蓍草更具灵性和动态效果的材料。

杨万里通过一个个卦爻,一个个历史故事,围绕治国经邦、国计民生的大题目来探求义理易学关于宇宙流变的衍生原理、社会发展的道德规范、人生活动的终极意义和生命存在的本真价值等一系列问题。前面我提到过,杨万里易学的体例几乎都是先述象后史证,几乎爻爻如此。杨万里是要通过他的这套特有的义理学范式,来把人们带进一个亦史亦真的人文世界。或

^① 《诚斋集》卷九十五《庸言十八》,第245页。

者说,它的这套范式是让《周易》经历一个脱巫过程、又通过易史通约(或者说“史易置换”更合适)达到史易合一。杨万里的“以史证易”多发生在六十四卦卦爻中,同时也较好地做到了史易间的互动。这个史易互动的范式,一定是一个开放系统,一定是个带有杨万里理学根本特征的东西。

这个理论范式的动态性(即开放性)表现在以下几个方面:

(1)杨万里治易忠于易理,又不拘泥于义理。杨万里通过“以史证易”之史例,来作为结点去阐发他的哲学思想。杨万里没有“三百八十四爻,说三百八十四事”,因为他的易传里有很多重复运用的史例。他是借重这些史例来作为他理论展开的联结单元,使史论与政论更为接近,因此,其实践指向一实践功能明显,也就把自己同唯理论的儒理宗区别了开来。

(2)所谓“动态”是阴阳的互动,是道不离器的互动,是体用合一的互动。杨万里说:

何谓体?曰道、曰器,是也。何谓用?曰变、曰通、曰事业,是也。^①

又说:

一阴一阳之谓道,阴阳亦未离于器者也。所以阴阳者,道也。道不自立,以器而立。器不自行,以道而行。^②

有专家认为:在一定意义上讲,对《系辞》“一阴一阳之谓道”的诠释和理解,是衡量一个时代义理易学发展状况的话语尺度。可以说:杨万里对“一阴一阳之谓道”的理解达到了当时的较高水平,杨万里把“阴阳之道”与道器关系联系起来讲,并且对程朱之论有所超越。程颐没有注解《系辞传》,但程对“一阴一阳

① 《诚斋易传》卷十七《系辞上》,第275页。

② 同上书,第275—276页。

之谓道”的理解在《二程遗书》里有所反映^①，程论的缺失在于道器关系的结合上。朱熹恪守《易传》的“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，杨万里却不大理会这种形上、形下的划分，而是认为“形而上云者，以无形而使有形也。形而下云者，以有形而使于无形也”，并把道器关系与体用关系结合起来。

(3) 杨万里易哲学中体用合一的理论模式是从用发论。比如，杨万里说：

圣人之作易，所以周天下之用。……作而无用，则如勿作。……此其道之用也。……然易道之用有四：……四者之要有二，尚其变、尚其占，是也。何谓尚其变？乾坤阖辟，易之变也。乾阳也，阳主乎开。坤阴也，阴主乎闭。先言坤，后言乾，静而后动也。坤闭也，闭极必开。乾开也，开极必闭。闭者开，开者闭，变而未已也。惟其静而复动，动而复静，变而未已。是故已往者故，方来者新。此易道之所以通而不穷也。于是物生而有象，物成而有器。制作百度，以适于用。^②

杨万里论“周天下之用”、“制作百度，以适于用”，从易之用迁移到了乾之用，直至乾之分上去了。杨万里从乾坤的开阖、动静，关注到了乾之用是“乾阳也，阳主乎开”，以及静而动、“变而未已”的“通而不穷”。杨万里侃侃而谈，从“道——体——用”论到了“物生而有象，物成而有器”，实际归到了他的气本论哲学的“体”。

杨万里即使在他的谈心学的《圣徒论·曾子论》中，也

① 分别见：《二程遗书》卷三，第58页；《二程遗书》卷十五，第123页；《二程遗书》卷十五，第124页。

② 《诚斋易传》卷十七《系辞上》，第269页。

强调：

学道者必有以用道也。学之而无所用之，则亲见尧、舜、周孔而无所觐，博极《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》而无所涉，洞贯仁、义、忠、信而无所归。何也？^①

学而致用、身体力行，又以圣贤曾参著名的“三省其身”为范例，这个箴言对今人仍有深刻教益。尽管里面学用所及均涉封建人士、《六经》范本，其体用精神却难能可贵。杨万里首先提出“学道者必有以用道也”，又说“用之者，体之也。体之者，身之也”。^②显然，这是说“用道”在于身体力行，“用道”的目的在于“道为吾之有矣”。杨万里接着针砭世之所谓“学道者”不能有夫道，是因为在他们那里是“道自道，我自我也”。只有在我和道合一的情况下，即“道即我”，“我即道”，方可说“道为我之有矣”。杨万里还认为，古圣贤曾参做到了“有道”，在于懂得并力行“身与道本一也”，而这一切又在曾参的“三省其身”的省察之功中体现出来。由此可知，心智涵养之学也是不容落于空泛的。

(4)以气论为本根的合“和”意蕴：“气”范畴是杨万里对于宇宙万有追根究底的终极说明。杨万里易哲学中的“和”论，首先认定“和气”是“阴阳和合之气”。

在杨万里那个著名的“天非和不立，物非和不生”的论断中，就明确了“阴阳和合之气”而立天、生万物，进而立三才之道。“利者，万宜之和气。”^③“天本乎上，而其气下降。地本乎

① 《诚斋集》卷八十六《心学论·曾子论中》，第127页。

② 同上。

③ 《诚斋易传》卷一《乾·文言曰》，第6页。

下,而其气上腾。天地交通,所以为泰也”。^①《泰》卦象为(䷊),乾下坤上,是大阴大阳的合和。又说:“耳目聪明,血气和平,如是而偶疾,无妄之疾也”。^②所谓“无妄之疾”是说只要“血气和平”,偶尔得病也无关紧要。从三才之道的“气和”、“阴阳之和”转而接通政治、人事的“和”胜原理,直到“易而无备,以我之和易彻彼之周防也。武帝信霍光,托以周公之事。昭烈信孔明,至有‘君自取之’之语”^③、“子产能焚谤书、赂伯石,以和柔调伏之”,^④最后指出“和气”是行天下之达道,“舍群阳而子与之同志,应一阴而任己以独行,不惟应之,又与之和合,若阴阳之和而雨焉。”^⑤又,“四者大和,万物并育。”^⑥

从《诚斋易传》的卷目编程可以看出,杨万里的“和”论不是“无心插柳”的随意挥写,而是有机的。杨万里是一步步从“和气”开始,去从事他的“和”论的理学架构的“明体达用”。

三、历史通变中的忧患意识

《周易》讲“变”,杨万里更看重“通变”,而通变更讲求原则性。因此,“中正”之论才得以植出。《易》经到处都讲变,变是由常而来,通变之说却是从《系辞》的“是故阖户谓之坤,辟户谓之乾。一阖一辟谓之变,往来不穷谓之通”^⑦。《诚斋易传》说

① 《诚斋易传》卷四《泰·象》,第48页。

② 《诚斋易传》卷七《无妄·九五》,第100页。

③ 《诚斋易传》卷四《大有·六五》,第60页。

④ 《诚斋易传》卷十《睽·六三》,第141页。

⑤ 《诚斋易传》卷十二《夬·九三》,第159页。

⑥ 《诚斋易传》卷十九《说卦》,第302页。

⑦ 《周易正义》卷七,《十三经注疏》上册,分第70页,总第82页。

得更清楚：

设卦以尽情伪，易穷则变，泰否是也。变则通，剥复是也。通则久，既济未济是也。故曰变而通之以尽利，古之圣人用易之道以利天下者，变通而已。^①

“变”只是动作，而变通（通变）则是过程，更是结果，所以“变则通”，“通则久”。又说：“变而通之以尽利”，“用易之道以利天下者，变通而已。”这里的“变通”刚好和《诚斋易传自序》的“变通”之论相呼应，到此，我们明白为什么杨万里认为“中正立而万变通”。本书前面讨论过这个作为其整个易学总纲的自序，谈到有的学者认为“中正立”反而不通。认为“中正立”反而不通的理由可能是认为理先于变，因为《诚斋易传自序》中有：“万事之变方来，而变通之道先立”。其实，这句话的意思是：（1）事物都是变化的；（2）变化是有规律和原则的，这个原则在“万事之变方来”就已确立好的。这和杨万里“物存道存”的气本思想有何冲突呢？有何不通呢？当然，这话还可理解为：“变通之道”（或者说“易之道”）就是变化之理，也即“有事物就有变化”这样一个道理在“万事之变方来”就已存在。况且，变化之道在变化之先和理在气先实则是两回事。变化之道在变化之先最多只等同理在气化之先，气和气化根本就是两个阶段。或许杨万里知道人们会有误解，因此在《诚斋易传自序》特别指出：

易者，何也？易之为言变也。《易》者圣人通变之书也。何谓变？盖阴阳、太极之变也，五行阴阳之变也，人与万物五行之变也，万事、人与万物之变也。^②

这是说在“变通之道”（即“中正”之道）立之前，有阴阳、太极、

① 《诚斋易传》卷十七《系辞上》，第274—275页。

② 《诚斋易传》（《诚斋易传自序》），扉页。

人与万物等,即以万物实存为前提,也即“事物都是在变化”的这个理是存在于阴阳交互,五行相生,八卦相荡之中。

当然,杨万里以史证易,是想让社会发展的趋势朝变通的方向发展。可是,历史的进程往往“治少乱多”,这就使杨万里思想深处产生了忧患意识和循环历史观。值得指出的是,在杨万里那里,历史循环观也是一种忧患意识,因为杨万里希望国家长治久安。但宋以前的社会历史总是“治少乱多”地循环,怎不令人担忧(忧患)?现分而述之:

(1)“治少乱多”的忧患意识:以史例序卦的(主要在《泰》卦中序卦),杨万里是较早的一位。但杨万里史证派与持《周易古史观》^①的民国胡朴安(生卒不详)先生似乎相同,但与古史辩派却有明显的区别,杨万里不是为了考据历史。与胡朴安先生也只是表面上相像,胡朴安纯粹把《周易》当做古史系统,认为的《周易》是社会发展史。而《诚斋易传》却不是再版的史书,而是通过以史证易抒发自己的哲学见解,这是需要指出的。

杨万里在《泰》卦以历史发展过程序卦,以史序卦是为了点出忧患主题“泰而否,否而泰,一治一乱,治少乱多”^②。在《诚斋易传自序》又说:

古初以迄于今,万事之变未已也。其作也,一得一失。

而其究也,一治一乱。圣人有忧焉,于是幽观其通,而逆绸其图。^③

这里杨万里简单交代了《周易》缘何而作,是“其究也,一治一乱,圣人有忧焉”。圣人之忧自然也是杨万里之忧,故在《蛊·

① 胡朴安(?)著有《周易古史观》一书,台北:明文书局1989年版。

② 《诚斋易传》卷四《泰·亨》,第47页。

③ 《诚斋易传》(《诚斋易传自序》),扉页。

象》中，杨万里又说：

蛊，泰之变。泰之初九，上而为蛊之上九。泰之上六，下而为蛊之初六。故蛊亦泰之坏。阳上而不降，阴下而不升，则上下之情两隔而不通。巽顺而不健，艮止而不行，则上下之才两弱而不立。天下之事焉得而不坏乎？蛊事之坏也，蛊坏矣。而曰元亨，曰天下治，何也？盖桓以无知兴，文以里丕霸。^① 故乱为治根，蛊为飭源。虽然，乱不自治，蛊不自飭。不植不立，不振不起。故利于济大难往有事也。然则其遂径涉而徒往乎？曰否。举事之始，逆虑其败，当在事先。追爱其成，当在事后。庶乎其可？^②

《蛊》卦象为(䷑)：巽下艮上，故有“巽顺而不健，艮止而不行，则上下之才两弱而不立。天下之事焉得而不坏乎？”而“泰之变”、“泰之坏”之说则是整个卦象的总结。“坏”之根底在阴阳之气的“上下之情两隔而不通”，也就是本书前面说的变通路上的不通。而“乱为治根，蛊为飭源”绝不是像有的人认为的：既然“乱为治根”，就让它乱吧。非也。杨万里认为：既然知道“乱为治根”，就要防患于未然。要“举事之始，逆虑其败，当在事先。追爱其成，当在事后”。所以杨万里要充分发挥“以史证易”，要让以往兴衰、成败的历史，圣贤仁人的伦理德性等去进行一种世界观、方法论、境界及爱智上的预设。

(2)“治少乱多”的历史现象、历史的循环更加深了诗人兼哲学家的忧患。因此，杨万里说：

秦灭六国，而秦自灭；晋平吴乱，而晋自乱。隋取亡陈，而隋自亡。惟圣人能外内无患，自非圣人，外宁必有内忧。

① 这两个典故本书前面说明过。

② 《诚斋易传》卷五《蛊·彖》，第72页。

此鄢陵之胜,范文子所以忧晋之必祸也。^①

对秦统一中国的认识,反映在杨万里的历史观中是有局限性的。应该说,杨万里是主张国家统一的,但他认为不该是秦统一中国。比如,他说:

天下不一则不治,战国是也。不一则不乱,秦是也。^②
他知道秦灭六国,即中国走向统一是历史发展的必然趋势。秦不统一中国,中国也必然走向统一。这种思想认识上的矛盾性,即对秦统一中国的认识局限,与杨万里主张国家统一的思想相矛盾,是诚斋忧患的一个不小的根源。应该说,不是杨万里一个人有这种认识上的矛盾,是他那一代封建士人的认识局限和忧患在杨万里认识上的综合反映。尤其是秦二世而亡,给信儒术者找到了口实。其中,程颐的观点值得一提。他说:

秦强以亥为正,毕竟不能行。孔子知是理,故其志不欲为一王之法,欲为百王之通法,如语颜渊为邦是也,其法度又一寓之春秋。已后别有说。^③

天下之习,皆缘世变。秦以弃儒术而亡不旋踵,故汉兴,颇知尊显经术,而天下厌之,故有东晋之放旷。^④

程论似乎更从“理”上说明了秦所以亡的历史原因,而杨万里这种循环历史观念的形成,是由一些历史事实一步步演绎而成的,所谓:

① 《诚斋易传》卷十六《既济·彖》,第237页。

② 《诚斋集》卷九十五《庸言十八》,第245页。

③ 《二程集·河南程氏遗书》卷第三《二先生语三·谢显道记忆平日语》,第62页。

④ 《二程集·河南程氏遗书》卷第四《二先生语四·游定夫所录》,第70页。

赵高篡秦，秦亡而高亦诛；王莽篡汉，汉微而莽亦败。^①

司马氏安能盗魏，曹操之教也。萧衍安能盗齐，萧道成教之也。故仲尼曰：作易者其知盗乎？^②

以上篡国诸公都不是护国的擎天之柱，皆不能以“天下为公”。得势便据国为己有，全不念天下百姓和长治久安，从而造成国家分裂、治乱无序。杨万里以上说的算不算历史教训呢？这些历史教训该不该吸取呢？请智者、仁者断之。

(3) 非擎天之柱不足以拨乱反正，不足以安天下：《损》、《益》二卦曾被胡瑗认做 64 卦的眼，在《损》卦中，杨万里也极尽“以史解《易》”、“以史说《易》”、“以史论《易》”之能事，^③尤其在《损·六三》中，杨万里提出了“天下之理，消与长聚门，损与益同根”^④的循环观念。而在《益》卦中，杨万里则表示了深深的忧患意识。这就是：

不有益天下之大才，不可以任益天下之大事。不有益天下之大德，不可御益天下之大才。初九以阳刚之才，为震动之主。得六四近臣之应，是故位一卦之最下。而利于作益天下之大事，然圣人喜其才而忧其心何也？大事者，非常之事也。如唐虞之禅、汤武之革、伊霍之废立、旦息姑之摄是也。有利用为大作之才，而无至善之德，且挟专权自厚之心，是于天下国家能吉而无咎乎？元者，善之长也。夫惟有天德之人，为众善之长。且有不自厚其事之心，斯可以作天下之大事。兴天下之大利，为天下之大益，吉而无咎矣。不

① 《诚斋易传》卷一《坤·上六》，第 15 页。

② 《诚斋易传》卷十七《系辞上》，第 263 页。

③ 参见本书“杨万里与史事宗之(2)易史通约”一章。

④ 《诚斋易传》卷十一《损·六三》，第 150 页。

然，子之即尧舜，吴淠即汤武，桓温即伊霍，王莽即周公、鲁隐乎？^①

杨万里以他著名诗人的生花妙笔来以史证易，坚持了他在《蹇·九三》中“德逾于位、才不堪任、资过其望”的观点，又一次指出了即使“有利用为大作之才，而无至善之德，且挟专权自厚之心，是于天下国家能吉而无咎乎”的深深忧虑。他忧虑整个事情会来个根本颠倒，乱臣贼子会被当成了顺天应人的汤武、伊霍、周公、鲁隐，这或许是最可怕的，历史进程中“治少乱多”的根由或许在于此。在《姤·彖》中，杨万里再次道出了自己的循环历史观念之理论来源，即：“阴阳之相为消长，如循环然。”^②阴阳消长如循环，是天地之道所使然。再往下追究，杨万里发现：

天道之行，消则息，终则始。观息之出入，物之荣枯，日之朝夕，月之晦朔，岁之冬春，“逝者如斯，不舍昼夜。”……动而生物，是天地之心。贵阳贱阴，是天地之心。长君子消小人，是天地之心。天地之心不可见也，圣人观于《复》而见之。……又提之以示人，有天下者，可不求彼之心为此之心乎？体之圣，失之愚。履之治，舍之乱。圣、愚、治、乱、此心而已。^③

循环是自然界的消息、终始，是人事上的消息、终始，是所谓“天地之心”使然。《复》为十二消息卦之首，“观复”之说是融合儒、道的一个观念，《老子》《第十六章》有：“夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是谓复命。”又云：“至虚极，守静笃，万物并作，吾以观其复。”^④老子“观复”归于“虚极”、“静根”，杨万里“观复”则

① 《诚斋易传》卷十《益·初九》，第153页。

② 《诚斋易传》卷十二《姤·彖》，第161页。

③ 《诚斋易传》卷七《复·亨》，第93—94页。

④ 《老子道德经注·上篇》第十六章，《王弼集校释》上册，第35—36页。

归于“天地之心”，即更倾向“复其元”之天德所稟“元、亨、利、贞”的性生之体。杨万里的“有天下者，可不求彼之心为此之心乎？”是要当权者将“天地之心”的好生之德体诸己心，又将心比心，推己度人。杨万里多次引用韩愈的“古之无圣人，人之类灭久矣”。杨万里真的以为哪位圣人个人的力量挽救了人类吗？否也。是圣人的仁爱思想、“和谐”共生理念形成的人文氛围，才使人类生存下来。可以设想一下，没有人文氛围的生存环境，则是动物世界了。而人文氛围的形成，就是理性之光的胜出。杨万里在上面一段话的末了得出：“圣、愚、治、乱，此心而已”，这里，杨万里绝不是要人们（尤其是当权者）向陆、王心学靠拢，而是要人们涵养身心，将心比心，以天下为公有。

不管怎样，杨万里最终还是向前看的，他不断地念叨孔子的“逝者如斯，不舍昼夜”就是一例。他还说：

天时之极者，暑极不生暑而生寒。君位之极者，治极不生治而生乱。故曰：与时偕极。^①

“与时偕极”、“与时偕行”是《周易》中的常识，也是修正人类历史发展的调节仪。杨万里“以史证易”似乎在随意地“挥写”历史，“易之道”却在给他的证易的学术活动以调节，真正达到了史易间的互动。除同学宗的李光外，杨万里作出了艰巨的创造性劳动。整个《诚斋易传》历时整整 16 年，跨了宋孝宗、光宗、宁宗三朝。杨万里 62 岁（公元 1188 年 8 月）开始著述《诚斋易传》，写作动机没有任何功利之心。在 64 卦的末卦末爻中，这位历史老人还未忘记向我们再次规箴：

然治乱同门，忧乐同根，天之道也。^②

① 《诚斋易传》卷一《乾·潜龙勿用》，第 10 页。

② 《诚斋易传》卷十六《未济·上九》，第 243 页。

杨万里似乎在面对南宋王朝的夕阳西下，喃喃自语。而他的这声历史的喟叹，又把我们带入了他那哲学之门。

四、“以历史为基础”的哲学系统

司马迁在惨遭腐刑之后，有一段“事未易一二为俗人言也”^①的话，他说：

仆窃不逊，近自托于无能之辞，网罗天下放失旧闻，考
之行事，稽其成败兴坏之理，凡百三十篇，亦欲以究天人之
际，通古今之变，成一家之言。……难为俗人言也。^②

那个“究天人之际，通古今之变，成一家之言”的，就是太史公千秋不朽之作《史记》。杨万里是崇拜司马迁的，在他的两部主要哲学著作中对之都有赞赏之语。诚然，“究天人之际，通古今之变，成一家之言”也应是杨万里治易，并引发其哲学与历史思考的宗旨之一。杨万里通过他的以史证《易》和史《易》置换，留给后人的是一个怎样的哲学系统呢？在快要结束本书的时候，我不得不说，杨万里通过他的史《易》置换，释放出的：是“气”贯天人的本体论；“元”、“一”整体观；“和”谐而一论；“中正”通变观；“史论即政论”的政治哲学和亦体亦用的民生说。

杨万里哲学不属于那种“舍人事而谈天道”一类，它把自己的气本论建立在上接天“诚”，下达人事的二维上，其基础则是穿插其间的一个个历史个案。所以说，杨万里哲学就是“以历

① 《汉书》卷六十二《司马迁传第三十二》，第2732页。

② 同上书，第2375页。

史为基础的”哲学系统。^①所谓上接天“诚”，是说天健而至诚，至诚的本根乃在于生生不息之和气。下达人事，是说位于宇宙之中人类“运而无息”、“融而无偏”之生气。“和”接“中正”，人（仁）通政事，史易结合，亦体亦用。所谓“以历史为基础的”哲学系统，是说杨万里不是注经式的以史证易，杨万里把自己的理论形态凝练于所引证的史事中。在杨万里易哲学（或曰杨万里理学）汇入理学潮流的过程中，追求的是历史与逻辑的统一（在中国哲学的境域中，就是史易互动的统一，统一到气为根本实存的理学层面）。杨万里利用《周易》这块平台，以史证和卦爻作为运思和连接其哲学理论的有效结点，一步步释放出他的“气”——“和”——“中正”——史论的哲学体系。南宋气学走低，杨万里别树一帜，以他特有的视角和理论勇气，跋涉于气、理、性、心之间，往溯于史前和先秦、汉、晋、唐。

在易学上，杨万里以义理派最后一宗完成了后人所说“两派六宗”的学术界别。清代学者全祖望（公元1705—1755年）评价杨万里易学：“易至南宋，康节之学盛行，鲜有不眩惑其说。其卓然不惑者，则诚斋之《易传》乎！其于图书九十之妄，方位南北之讹，未尝有一语及者。……中以史事证经学，尤为洞邃。予尝谓辅嗣之传，当以伊川为正脉，诚斋为小宗，胡安定、苏眉山诸家不如也。”这个评价似为中肯，也具有经典意义。

杨万里治易把史证功夫发挥到了一个空前的高度，他利用宋以前几乎所有的历史个案对《周易》进行了改造，这本身就是对《周易》巫史传统的一次批判。他的兼融并收的学风

① 这里还有必要再借用贺麟先生的一个说法，他说：“黑格尔哲学就是以历史为基础的系统。”（贺麟：《黑格尔哲学讲演集》，上海人民出版社1986年版，第644页）

无疑为后人作出了深刻的开示，这开示在于：（1）一丝不苟，求真务实的学风；（2）尊重历史，博古通今的价值追求；（3）敢说敢言，直面人生的古贤遗风；（4）上下贯通，前后畅达的开放态度。

杨万里哲学的“复其元”、“和”论，“和”的根底在“复其元”的终极旨归上，无疑对今天建设和谐社会、小康社会仍有借鉴和启迪作用。他的“中正”通变观，对今天的社会公平、公正原则的建设仍有参考价值。他的“史论即政论”的政治哲学为儒学贡献了一份力量。正因为此，才促使我写作本书和对杨万里这位先贤和思想家仰慕和缅怀不已。

在行将结束本书的时候，我想起张岱年先生《序·太玄校释》的一段话：“扬雄作《太玄》以拟《易》，虽属模拟之书，实质上不失为一个新的创作。《易传》赞《易》云：‘《易》之为书也，广大悉备。有天道焉，有人道焉，有地道焉。’扬雄也是企图构造一个广大悉备的系统，用来包罗天道、地道和人道。扬雄敢于‘拟经’，遭到一些人的指责、讥评，也受到一些人的赞扬。”^①张岱年先生已离我们远去了，一代国学宗师对扬雄《太玄》及其思想的评价用在杨万里处，是否有值得我们反思的地方呢？

在行将结束本书的时候，还应强调的是：杨万里理学的成就及其地位确实不应逊色于他那炙热的诗名。从朱熹对理学的集大成到王夫之对理学的总其成，杨万里易学哲学实则是其间的一个重要环节。这个“重要环节”的意义在于：杨万里不但是南宋为数不多坚持气本论的理学家，还在于杨万里理学实际上把

^① 张岱年：《太玄校释·序》，见郑万耕：《太玄校释》，北京师范大学出版社1989年版，第1页。

握了理学至“总其成”的发展方向。而杨万里这位伟大的思想家、哲学家其谆谆的叮咛、不倦的教诲,在人类思想的长河中给我们留下了一段永恒的历史回声。

以史证易
杨万里易学哲学研究

324

附 录

杨万里生平记事与《诚斋易传》 史证汇例

一、杨万里生平记事

公元 1127 年(高宗建炎元年)9 月 22 日子时杨万里出生^①。

① 杨万里年谱的主要参考文献有以下几种:

康泰、萧东海主编:《蜜成犹带百花香》(第二届全国杨万里学术讨论会论文集),江西高校出版社 1999 年版。

文渊阁本《四库全书》第一一六〇册、第一一六一册《诚斋集》,台北:商务印书馆 1979 年版。

[元]脱脱:《宋史》,中华书局 1997 年版。

周汝昌:《杨万里选集》,上海古籍出版社 1962 年版。

侯外庐等主编:《宋明理学史》上卷,人民出版社 1984 年版。

[宋]罗大经:《鹤林玉露》,中华书局 1997 年版。

[清]王梓才、冯云濠辑:《宋元学案补遗》,北京图书馆出版社 2002 年版。

[清]邹树荣编:《杨文节公年谱一卷》(邹氏一粟园丛书本)。

崔骥:《杨万里年谱简编草稿》,江西教育第十九号,1936 年 5 月,第 38—41 页。

胡明珽:《杨万里年谱》,台北:《大陆杂志》第三十九卷,1974 年。

步近智撰:《中国古代著名哲学家评传 续编三 杨万里》,齐鲁出版社 1982 年版。

1134 年(绍兴四年),8 岁。丧母,父杨芾,乡村塾师。

11 岁(绍兴七年)随父求学四方。

14 岁(绍兴十年)拜高守道为师。

17 岁(绍兴十三年)拜王庭珪(1080—1171 年,字民瞻)为师。

21 岁(绍兴十七年)拜刘安世、刘廷直为师,友学刘彦纯。^①

1147 年(绍兴十七年),21 岁,开始在江西安福求学,23 岁返乡。

1150 年(绍兴二十年),24 岁,试举。

1154 年(绍兴二十四年),28 岁,杨万里进士及第(与著名诗人范成大、万里自己的叔父同第),按《中国古代著名哲学家家评传·杨万里》的说法:“开始了他的政治生涯”。^②

27 岁拜刘才邵为师(王庭珪、刘才邵对他的影响不小,分别见杨为王庭珪写的《庐溪先生文集序》^③、为刘才邵写的《杉溪集后序》)。^④

1156 年(绍兴二十六年),30 岁,任赣州司户参军。

1158 年(绍兴二十八年),赣州任满,返回故里,筑室“南溪北崖”,故乡美丽(万里在其作的《达斋先生文集序》中有“于是

储皖峰:《杨万里的生卒年月》,《国学季刊》第五卷·第三号,1936 年版。

于北山:《有关杨诚斋研究中的几个问题》,朱东润主编:《中华文史论丛》,上海古籍出版社 1984 年版。

陈义成:《杨万里立朝事迹考》,《河北师院学报》1992 年第 1 期。

杨布生、彭定国编著:《杨姓史话》,江西人民出版社 2001 年版。

张瑞君:《杨万里评传》,南京大学出版社 2002 年版。

① 《杨万里集笺校》卷八〇《西溪先生和陶诗序》,第 3246—3247 页。

② 步近智撰:《中国古代著名哲学家评传·续编三·杨万里》,齐鲁出版社 1982 年版,第 2 页。

③ 《诚斋集》卷八十一《庐溪先生文集序》,第 80—82 页。

④ 《诚斋集》卷八十四《杉溪集后序》,第 109—110 页。

某始有归志。后四年,某自赣掾辞满,乃归南溪,卜筑于达斋之西。自是日往还,相唱酬,……无日不还往不唱酬也。后十二年,某宰奉新,达斋宰麻阳,亦数得书。”^①达斋是万里叔父,同年进士及第。见《静庵记》有“宋中兴以来,自高宗及孝宗及太上及今上,四圣御极,七十有四祀。临轩策士,凡二十有三,得人众矣,不可得而详矣。惟我大江之西,有一族而叔侄同年者,……若予与故叔父麻阳令讳辅世是也”。所谓“叔侄同年者”,即同年进士及第。^②

1160年10月(绍兴三十年)万里调湖南永州零陵县丞,张浚自1150年(绍兴二十年)谪居零陵。

1161年正月(绍兴三十一年),胡铨自衡州访张浚,万里“一日并得二师”^③胡铨也是万里景仰的老师,当年,上书乞斩秦桧者,天下只此一人。^④

1163年(孝宗隆兴元年)夏秋在零陵为官四年后,调任临安(即:杭州)。

1164年(隆兴二年)正月,父病重,离杭州,匆匆归乡。(时丞相张浚荐万里为临安府教授,由于父病重,万里没有出任。1164年4月,张浚被罢相。8月,含恨去世。其间,万里安心农耕,厌恶官场,仕与隐的矛盾出现。)

1166年(乾道二年),万里为父守丧期满。冬,万里从家乡专程去长沙拜访张栻(缅怀张浚,切磋学问)。

1167年(乾道三年)上半年,上《千虑策》。

① 《诚斋集》卷八十《达斋先生文集序》,第76—77页。

② 《诚斋集》卷七十七《静庵记》,第49页。

③ 《诚斋集》卷一百一《跋张魏公答忠简胡公书十二纸》,第307页。

④ 《宋史》卷三百七十四《列传第一百三十三·胡铨》,第11585页。

1169年(乾道五年)11月,上书左相陈俊卿、右相虞允文,论“天人职守”之道。

1170年(乾道六年),知江西奉新县(宋隆兴府奉新县)。有政声,提出以儒道为吏治的主张。^①

1174年(淳熙元年)正月,任命知福建漳州,未到任。

1175年(淳熙二年),改知江苏常州,万里力辞,请作祠官(其间,中国学术史上发生了一件大事,在信州铅山鹅湖寺召开了著名的“鹅湖之会”)。

1177年(淳熙四年),万里出守常州,在常州亦留下了很好的政声(“诚斋体”在这一段成熟)。

1179年(淳熙六年)正月起,近三年在广东为官,任广东常平茶盐。

1181年(淳熙八年)2月,改任提点刑狱公事。掌管司法、刑狱,曾巡行各地。

1181年冬,沈师农民起义,从福建进入广东梅州。杨万里召郡兵亲自镇压,年底功成,“做了一件和反抗南宋政府的人民为敌的事。”^②

1184年(淳熙十一年)11月,召为吏部员外郎。

1185年(淳熙十二年)5月,主管吏部尚书属下的“左选”,参与了重要的考核官员、安排人事的政务。当丞相王淮问“为相之道”,万里答曰:“人才为先。”杨即向丞相王淮荐了60人,朱熹为首。这封荐书即著名的《淳熙荐士录》,^③杨万里因此获

① 《诚斋集》卷六十五《与张严州敬夫书》,第619页。

② 《杨万里选集》(《引言》),第33页。

③ [清]王梓才、冯云濠辑《宋元学案补遗》还专门把《淳熙荐士录》补录上去,就像《宋元学案》把万里的《庸言》选录进去一样,分别反映辑撰者重视这两个文本。

嘉奖,得到了东宫侍读的职位。

1186年(淳熙十三年)正月,转任枢密院检详官,掌管监察枢密院事务。后升任尚书省右司的郎中。11月迁左司郎中,仍兼东宫侍读官(其间,曾上章要求做福建转运史,即要求外放,未获准许,万里此时心中已有归意。宋孝宗年事已高,北伐中原的信心已失。王淮、周必大也没有多大作为,万里毕竟不是朝廷重臣,虽竭心国是,但收效甚微,不免有点灰心,故有归意)。

1188年(淳熙十五年)3月,宋孝宗采纳翰林洪迈的建议,吕颐等人配享高庙,万里主张张浚也配享。4月,因忤洪迈,万里被遣外任,知筠州(江西高安县),除去直密阁贴职。8月,万里开始用业余时间写作他的哲学著作《诚斋易传》。

1189年10月,杨被任为秘书少监。

1189年(淳熙十六年)12月,任借焕章阁学士,接伴金国贺正旦使,兼实录院检讨。

1190年(光宗绍熙元年)春,万里写下了充满爱国情怀的《初入淮河四绝句》。

1190年(光宗绍熙元年)8月,万里自劾失职,请辞。11月外放,出任江东转运使。

1192年(绍熙三年)8月,朝廷让诸郡行使铁钱会子,万里不顾个人得失,上书谏阻,得罪宰相,被改知赣州。万里又自请辞离,乞做祠官。该年秋归家乡吉水。

1192年9月,万里退休。

1193年(绍熙四年)万里在家乡自辟东园,简单的竹篱茅舍。

1204年(嘉泰四年)4月,万里的巨著《诚斋易传》完成。

1206年(开禧二年)5月8日午时,万里闻韩侂胄擅启边

衅，大骂其“残民、误国”，掷笔含恨而逝。时年 80 岁。^①

二、《诚斋易传》史证汇例

《乾》卦(1)

1. 亡汉不以成哀而以孝元，亡唐不以穆敬而以文宗。皆不刚健之过也。（《乾》）

2. 舜穷而在下，未尝欲自用。孔子穷而在下，未尝欲勿用。（《初九》）

3. 程子谓此爻舜之元德升闻时也。……蚩尤、后羿、莽、卓在上而骄其下，在下而忧其不为上，……何德之勤？……或曰，不有操、懿乎？曰汉一变而为魏，盖三世希不失矣。魏一变而为晋，盖再世希不失矣。使魏晋不足征，则乾乾夕惕之戒枉矣。（《九三》）

4. 盖懦于跃则为汉之惠元……躁于跃则为商臣，为元凶，其咎大矣。或曰：晋之申生，汉之荣疆。（《九四》）

5. 此益戒舜以罔淫于乐，禹戒舜以无若丹朱之时也。若志与位俱亢则有悔矣，梁武帝、唐明皇晚年是矣。（《上九》）

6. 是故先天天合乎圣，后天圣合乎天。……尧舜天命未改而禅，先天者也。文之事商、武之退师，后天者也。汤之伐，不先后，而顺天者也。（夫大人者，与天地合其德……）

7. 若唐之睿宗，其庶矣乎？……犹孔子称“贤哉回也”，亦先后申言之。（亢之为言也……）

《坤》卦(2)

8. 吕武专而汉唐倾，懿裕强而魏晋亡。（先迷后得主……）

① 《诚斋集》卷一百三十三《谥文节公告议》，第 708 页。

9. 假六四之义以自文，则为张禹、胡广，学者审之。（《六四》）

10. 赵高篡秦，秦亡而高亦诛；王莽篡汉，汉微而莽亦败。（《上六》）

11. 有臣道，有臣节，臣道一于顺，……不顺则为莽卓；臣节病于顺，……顺则为张禹、胡广。（文言曰：坤，至柔而动也；刚，至静而德方。……）

12. 禹之不矜伐，周公之不骄吝，得六三之义。（《坤》：阴虽有美含之，以从王事，弗敢成也。……）

13. 龚胜所以不仕于莽之朝，蔡邕所以失节于卓之官也。（《坤》：天地变化，草木蕃。天地闭，贤人隐。……）

《屯》卦(3)

14. 汉高帝平秦项之乱，除秦苛法，为义帝发丧，得屯之利贞。不王之关中而王之蜀汉，隐忍就国而不敢校，得屯之勿用有攸往。会固陵而诸侯不至，亟捐齐梁以王信越，得屯之利建侯。（《屯》）

15. 贾林合李抱真、王武俊之欢，而朱滔遁，唐遂以安。林远君而无位者也。刘琨失王浚、猗庐之援，而幽并亡，晋遂失中原。琨远君而有位者也。（《初九》）

16. 此王导相晋之事也。……谢安之于桓温，初行伐其嬖人之谋，徐而寝其九锡之命，强臣自毙。……舜之于四凶，周公之于管蔡，孔子之于少正卯。（《六二》）

17. 盖功无幸成，业无孤兴。郭林宗所以不仕于汉，管幼安所以不仕于魏。（《六三》）

18. 此六四有自知之明，无疾贤之私者也。魏无知，徐庶以之。（《六四》）

19. 六四近臣则弱，六三近臣则又弱，六二大臣则又弱。然

则九五将欲有为，谁与有为？惟一初九则远而在下，贤而在下，则如无贤；臣而在远，则如无臣。唐之文宗，初耻为凡主，非不刚也。终自以为不及赧献，大贞则凶也。何也？观近臣，则训注也；观大臣，则涯、饒也；观远臣则度舆德裕也。用不必才，才不必用，而欲平阉宦之祸。故曰：君强臣羸，航无楫维；无臣有主，去虺得虎。（《九五》）

20. 进无必为之才，退有无益之泣。……唐之僖、昭是已。（《上六》）

《蒙》卦(4)

21. 尧舜率天下以仁，而民从之，刑人之义也。（《初六》）

22. 陈相下乔而入幽，即六三舍上而从下；公孙曲学以阿世，即六三见利而失身。（《六三》）

23. 高宗自以其德弗类，而学以傅说；武王自以不知彝伦，而访于箕子。（《六五》）

24. 虞之三苗，周之三监，蒙而为寇者也。禹周公之征，击蒙而御寇者也。（《上九》）

《需》卦(5)

25. 先主所谓操以诈，孤以诚；操以暴，孤以仁。（《需》）

26. 无济险之势，伯夷避纣是也；……无济险之资，秦未亡而陈涉先亡，是也；……秉正中之德，……文武须暇五年是也。（《彖》）

27. 穆公伐郑，夫差伐齐，其咎何如哉？（《初九》）

28. 吴淝以太子之隙，常出咎言矣。文帝宽而不诘，故终其世而乱不作。（《九二》）

29. 楚非宋寇也，襄公与楚争霸而败于泓，宋致寇而不敬慎也。晋非楚寇也，庄王与晋争郑而胜于邲（河南郑州东），楚敬慎而晋臧也。（《九三》）

30. 王允即诛董卓，而不宥催汜；光弼垂定河北，而复图思明，皆不开小人顺德之门之祸也。（《六四》）

31. 有险乐险则偷（苟且），周平王、晋元帝是也；无险行险则撓，秦始皇、汉武帝是也。（《九五》）

32. 桓温作难于晋，晚而疾极，犹幸不杀王谢，晋室安而桓氏亦安；……如秦末之法吏，汉季之阉寺，众所快也，亦在所悯也。君子之于小人亦然。（《上六》）

《讼》卦(6)

33. 虞芮之讼，一入周境，自愧而解，不永所事之效也。（《初六》）

34. 子玉刚而无礼，阳处父刚而犯怨，所以不免与？（《九二》）

35. 郑驪良之争，子产两无所从；齐栾陈之难，晏婴两无所助，所以安也。（《六三》）

36. 寗婴之助灌夫，赵广汉之胁魏相，公孙贺之捕朱安世。欲以免人，乃不免其身；欲以免罪，乃所以获罪。（《九四》）

37. 故杨恽告霍氏，息夫躬告东平。初以此而侯，卒以此而诛。（《上九》）

《师》卦(7)

38. 八百诸侯，三千臣心，皆欲伐纣，则伐纣非武王。诸侯王皆欲击楚之弑义帝者，则击楚非高帝。武王、高帝恃得众心之正，而用之以正彼之不正而已。（《彖》）

39. 楚之乱次，晋之争舟。齐之辙乱，吴之争舍。皆失律之师也。（《初六》）

40. 过勇则轻，李陵是也；过智则奸，侯君集是也；过威则离，张飞是也；过强则骄，李光弼是也；过专则僭，王敦、苏峻是也。惟中则勇……皇甫嵩、郭子仪是也。（《九二》）

41. 河曲之师，赵盾为将而令出于赵穿。邲之师荀林父为将，而令出于先穀。（《六三》）

42. 禹之班师，晋文之退舍，必于进也乎？使高帝不至白登，太宗不渡鸭绿，悔于何有？（《六四》）

43. 非童子馈饔栗肉之讎，则征葛之师不兴；非时曰曷丧之辞，则升陟（在潼关附近）之师不举。……用淮阴为大将，而三秦定；用鱼朝恩为监军，而九节度之师溃。用将不得其法可乎？（《六五》）

44. 武王胜商之日，报功不先于崇德。位能不先于建贤，之所以为武成。（《上六》）

《比》卦(8)

45. 商以离德亡，周以同心昌……老马援舍陇而归汉，当今（臣亦择君）……酈生说田横，以天下后服者先亡。（《比》）

46. 故与离娄同楫罔不涉，与师冕同辙罔不蹶。仲尼兰鲍，荀卿蓬麻，皆戒于亲非其人也。（《六三》）

47. 崔陈之党立，而晏子独从乎公；牛李之朋分，而韩愈独在其外，可谓贞吉矣。（《六四》）

48. 犹之王岐焉，即围而不合以逸之，又开三面以驱之。……太王却邠，而从之者如归市。……成汤征葛，而闻之者怨后予，则不令而捷于令。（《九五》）

49. 诸侯朝齐，而谭子不至。其凶何如哉？光武兴而冯衍不至，弃而不以愚；高祖兴而尧君素不从，死而不为凶。（《上六》）

《小畜》卦(9)

50. 公孙宏能止武帝西南夷之役，而不能止其匈奴之师；李绩能守黎阳之节，而不能守立武后之问。此小畜之臣也。法孝直若在必能止伐吴之举，魏征若在必能止征辽之行。此大畜臣也。（《小畜》）

51. 人臣止其君之不善而不能止者也，若公孙宏、李绩是也。……雨伤稼，杨国忠取善稼以献，欺其君以不伤；天大旱，而李实督赋敛愈急。此能止其君之善者也。李吉甫请峻威刑，而宪宗以为欲朕失人心。刘澡言苗不损，而代宗谓不损犹应言损。此止其君之善而不能者也。（《小畜》：健而巽，刚中而志行，乃亨。……）

52. 文帝曰，吾久不见贾生自以为过之，今不及也。不止之语一出，而帝自此远矣，贾生自崖而反矣。见贾生且然，而况小畜懿文德之君子乎？彼曰：五帝其臣不及其它，此不惟不知皋夔，亦不知尧舜。（《象》）

53. 故伊尹告太甲以谨厥初，召公告成王以若生子纵于初。禁于末，晚矣。……成王以周召居，故成王化而为周召；鲁侯与哀骘它居，故鲁侯化而为哀骘它。（《初九》）

54. 若过刚而不受止，则商纣拒谏之强，晋惠公愎谏之狠矣。（《九二》）

55. 汉成帝嬖赵后，而制于赵后，始于腐桩之谮；唐高宗嬖武后，而制于武后，始于聚鹿之汙。岂惟夫妇，臣亦然，二世之于赵高，明皇之于禄山是已。（《九三》）

56. 盖茅焦非贤于比干，而秦皇贤于纣。（《六四》）

57. 尧舜行德，而民不犯。周民逊畔，而讼自释。（《九五》）

58. 故鬻拳之谏至于兵，赵盾之谏至于逆。岂人臣之愿哉。（《上九》）

《履》卦(10)

59. 陈敬仲以礼而饮齐侯，魏征以礼而约太宗。（《象》）

60. 颜子陋巷之禹稷，仲舒下帷之伊吕，孔明草庐之管乐。（《初九》）

61. 在冠冕佩玉之列，而不忘黄冠野服之心……张良近之

矣。(《九二》)

62. 商浩不出,房琯不相。晋唐君臣之眚,庸有既乎?(《六三》)

63. 故三老之悟武帝,不如田千秋之一言。五王之复唐嗣,不如王方庆之一对。柔顺之服刚暴,速于刚暴服刚暴矣。(《九四》)

64. 故去四凶非舜之刚,而莫刚于班有苗之师。伐匈奴非武帝之勇,而莫勇于弃轮台之地。(《九五》)

65. 故伊尹相汤之功,不高于告归之节。子房兴汉之策,不警于弃事之智。皆反其初之义也。(《上九》)

《泰》卦(11)

66. 尧举一舜乃得十六舜,舜举一禹乃得九禹。(《初九》)

67. 如西汉以列侯尚主之尚,其尧舜野无遗贤之世乎?(《九二》)

68. 开元之末,天宝之初,其泰之九三乎?(《九三》)

69. 萧傅陨而恭、显荐;贡禹、王章诛而钦、永贺;王氏、九龄罢而林甫引仙客、国忠。(《六四》)

70. 此予惟克迈乃训,尔交修予,罔予弃。^①高宗所以从谏之圣也。(《六五》)

71. 虽出于正,孰免于吝,其怀、愍、刘之世乎?(《上六》)

《否》卦(12)

72. 盖秦亡于李斯上书之日,汉替于张禹谈经之时。(《彖》)

① 《尚书正义》有:“尔惟训于朕志,若作酒醴,尔惟曲蘖。若作和羹,尔惟盐梅。尔交修予,罔予弃,予惟克迈乃训。”见[唐]孙颖达:《尚书正义》卷十,《十三经注疏》上册,分第63页,总第175页。

73. 唐德宗云,人言卢杞奸邪,朕殊不觉耳,不达乎目也。秦二世笑赵高以鹿为马之误,而信其言以关东之盗无能为,目不达乎耳也。((《象》))

74. 驩兜入而四凶集,贾充不留而群小忧。((《初六》))

75. 如林甫得仙客,国忠之助,……如林甫纵明皇逸欲之乐。((《六二》))

76. 六三小人之朋,郑朋五鹿是也。((《六三》))

77. 君子有济否之才之心,其君无济否之命,则为陈蕃,为曹爽,为建宁王倓;其君有济否之命,而君非刚阳之君,则为鲁昭公,为高贵乡公;上无刚阳之君,下无刚阳之臣,而君有济否之命,则为文宗,为训、注。((《九四》))

78. 光武日谨一日,以十年为远,审黄石、存苞桑,所以能身济大业,延祚四百也。……不然,如梁武帝、唐庄宗,身得天下,身失天下。((《九五》))

79. 冯异谓愿陛下无忘在河北时,小臣不敢忘巾车之恩;郭崇韬谓无忘战于河上之时,当使烦暑生清凉。((《上九》))

《同人》卦(13)

80. 此楚王亡弓,楚人得之无心也。吝嗇甚矣。((《六二》))

81. 桓温忌王谢之忠,嬖人以图之,而不能,此伏戎者也。欲得九锡以升高,而王谢缓其事,未几死焉。此升于高陵,三岁不兴者也。((《九三》))

82. 陶侃握重兵、据上流,此九四乘墉之势也。非则惮温峤之忠,内则创八天之梦。欲攻其上,疑其不走,欲干天命,知其不可。岂真畏天下之大义,而自反君臣之天则哉?知困而仅得其吉尔。((《九四》))

83. 管蔡毁旦,燕晋霍光,悲而号也。群小之党既歼,周霍之忠益明,后喜而笑也。惟成王昭帝之忠直,然后能力主君子,而

力胜小人。（《九五》）

84. 此项羽之众，一散而不能合。李密之众，再合而率不能济。（《上九》）

《大有》卦(14)

85. 贾生明王道，而拙于文帝好贤之代；仲舒首群儒，而废于武帝用儒之朝。绌灌、公孙，非其交也。此非君子之咎也，咎有所在也。（《初九》）

86. 彭者，盛之至；哲者，明之极；不然，为主父偃、为董贤、为宏恭、石显、为李训、郑注，祸败可胜言哉？卫青子之不荐士，张安之远权势，可谓有悔其彭之明矣。（《九四》）

87. 武帝信霍光，记以周公之事；昭烈信孔明，至有君自取之语。然二臣者，终身不思负二主之托。（《六五》）

《谦》卦(15)

88. 此颜子若虚之谦。（《初六》）

89. 此禹拜昌言之谦。（《六二》）

90. 周公、公孙硕肤，上也。子仪功盖天下，而主不疑，其庶乎？（《九三》）

91. 此皋陶予未有知之谦，勃骄主，傲也。浑排奢，忌也。（《六四》）

92. 高帝不如三子，故能有三子，兼天下之智……舜征苗不得已也，武征匈奴，岂不得已乎？（《六五》）

93. 卫武享国百年，而作抑诗以自警。且曰，勿以我老而舍我，其教戒我。（《上六》）

《豫》卦(16)

94. 逆尾大之势而建侯，必为汉之吴楚；违举国之谏而行师，必为秦之淮淝。何利之有？（《彖》）

95. 故暴公以谗鸣，伊戾以谀鸣，仪秦以说鸣，髡衍以辩鸣，

晁错、主父偃以谋鸣，江充、息夫躬以忤鸣，王叔之以治道鸣，李训以大言鸣。（《初六》）

96. 盖衿衣不能易舜之陶渔，赤鸟不能萌旦之骄吝。（《六二》）

97. 故阳虎幸于季氏，则图季氏。上官桀幸于霍氏，则图霍氏。……故潘兵知负母，而不能离贾谧；萧至忠知善宋璟，而不能去公主。客主同诛，交相为累。（《六三》）

98. 周公决东征之大议，大禹兴治水之大役，伊尹任伐夏之大事。（《九四》）

99. 元帝有望之，望之不能使之为孝宣。安帝有杨震，杨震不能使之为光武。（《六五》）

100. 豫而能变，则为太甲、为齐威王；不变者，小则汉成帝、唐明皇，大则太康、唐庄宗。（《上六》）

《随》卦(17)

101. 尧俞禹拜，随之随也。（《随》）

102. 然则仲民终夜不寝，周公夜以继日，非与？（《象》）

103. 董公进发丧之议，而名项为贼，故王。晁错决削地之议，而汉有其地，故乱。……舍御事艰大之言，而从十夫之谋，故成东征之功。用训注小人之策，而舍裴度、李德裕之贤，故稔甘露之祸。（《初九》）

104. 故蒞子冯初嬖八人，而巫臣退避以远罪。郭子仪初信张昙，而慕僚相率以求去，而况不为蒞郭者乎？（《六二》）

105. 夷子舍墨氏而见孟子，六三以之；陈相舍陈良而从许行，六二以之。（《六三》）

106. 正则徐偃王、霍光、不正为莽卓。（《九四》）

107. 尧之舍己从人，舜之闻见一善，上也。高祖从谏转环，太宗导人使谏，次也；尧舜圣之随，高祖、太宗贤之随。（《九

五》)

《蛊》卦(18)

108. 盖桓以无知兴,文以里平霸,故乱为治根,蛊为飭源。

(《蛊·彖》)

109. 涉佗之诛,欲尊晋也;南蒯之叛,欲强鲁也。(《初六》)

110. 其幽王之末造,平王之初政乎? 故晋文侯非中兴之佐,平王非中兴之主。东迁之业就,而文武成之业微矣。……使九二而非顺,则为田常、为意如、为莽卓、为王敦、桓温矣。求为文侯,可得乎?(《九二》)

111. 子房之安太子,仁杰之存唐嗣。(《九三》)

112. 高帝革秦为汉,汉不秦矣,亦未三代也。……惠帝欲有为,曹参欲无为,非不为也,自量其不如萧何,而不敢为也。(《六四》)

113. 然则阉宦之弊,文宗曷为不能革,曰文宗有一裴度不能用也。(《六五》)

114. 江湖有魏阙,志也。……巢、许、夷、齐四皓,严光其人也,与荷蓑晨门异矣。(《上九》)

《临》卦(19)

115. 近臣贤且正乎,田皓从子房;近臣不贤且不正乎,两生拒叔孙。不然,有从无审,如固从宪;融从冀、邕从卓,刘柳从叔文,吉乎?(《初九》)

116. 故武丁一君,甘盘、傅说,异去就;武王一圣,太公、伯夷,异显晦。伊尹、孔明一身于成汤,先主异后前。(《九二》)

117. 不然,子西昵白胜,死于白胜;五王经三思,死于三思。(《六三》)

118. 师德荐仁杰,萧嵩荐韩休,庶乎临之六四矣。(《六四》)

119. 故祁奚之免叔向，在于清老之后，非有位也。吕强之庇党人，乃无宠任之柄，非有力也，君子病无志耳。（《上六》）

《观》卦(20)

120. 随其地，观其俗，因其情，设其教，此省方之本意也。虞周时巡，是也。穆王之游，始皇之巡，武宣王之行幸。本意乎？（《象》）

121. 驩兜之荐共工，四岳之荐鲧，一也。（《初六》）

122. 故御事以东征为艰，子路以正名为迂。（《六二》）

123. 箕子近天子之光，观国也。王访于箕子，尚宾也。（《六四》）

124. 故观尧舜者以比屋，观文武者以群黎。（《九五》）

125. 子思之在鲁，子方之在魏，裴晋公之在绿野。其身弥退，其忧弥重。（《上九》）

《噬》卦(21)

126. 故庶顽以撻而格，王貽以兀而贤，朝为小人，暮为君子。（《初九》）

127. 故吴淠非楚则反不决，燕旦非上官则谋不发。（《六二》）

128. 百揆非舜，则去四凶以安民，只以危民；司寇非仲尼，则诛正卯以治鲁，只以乱鲁。（《六三》）

129. 舜与共驩杂处尧朝，周公与管蔡位居周位。（《九四》）

130. 霍禹之兵权已解，李辅国之过恶已极，故宣帝、代宗除之不难也。（《六五》）

131. 商鞅不听赵良之言，萧至忠不受宋璟之谏。（《上九》）

《贲》卦(22)

132. 周公画绘之事，杂五色。（《贲·象》）

133. 故太公非不贤，而伯夷不从之以諒武王。侯霸非顺指，

而严光不从之以事光武。(《初九》)

134. 虽然,宁取房杜,毋惜贾谊。房杜不能,必有能者矣。
(《六二》)

135. 故周礼存则鲁安,周籍去则周衰。(《九三》)

136. 故许行能使陈相不识陈良,而徐辟能使夷之见孟子,许行相之寇也。辟非夷之之寇也,婚媾之亲也。(《六四》)

137. 百里入而秦喜,乐克用而轲喜,吉孰大焉?(《六五》)
《剥》卦(23)

138. 故解党祸者,陈寔之临;延唐祚者,方庆之对,皆顺而止之。(《剥·彖》)

139. 王章不诛,汉不亡。任恺不去,晋不乱。(《初六》)

140. 进小人退君子之大臣,其当罢九龄、相林甫之日也。
(《六二》)

141. 其当莽、卓、宪、冀、林甫、国忠权盛之日乎?(《六四》)

142. 其唐之代宗乎?使文宗忍录过,甘露^①何由而作?
(《六五》)

143. 白公之乱,楚几亡矣。而国人望子高来,率安楚者,子高也。……恶来之商,尹氏之周,椒兰之楚,斯高亡秦,张禹、胡广亡汉,贾充亡晋,守澄、令孜亡唐,此小人剥庐终不可用之效也。(《上九》)

《复》卦(24)

144. 故微曾子,子夏不闻丧朋之罪;微子游,曾子不察裘裘

① “文宗忍录过甘露”是说“甘露之变”时文宗被宦官仇士良挟持。“录”有审查并记录囚犯罪状的意思,引申为逮捕、挟持的意思。刘义庆《世说新语·政事》有:“王安庆作东海郡,吏录一犯夜人来。”见《世说新语》卷二《政事策之》,《诸子集成》(8),第43页。

“何由而作”的“作”,可理解为事情的发生、发作。

之过。(《六二》)

145. 遽伯玉行年六十,而知五十九非。……故曾子一日三省其身。伯玉岁省,曾子日省。(《六三》)

146. 因徐辟而见孟子,视陈相则扰,不可以为公孙丑、万章。(《六四》)

147. 其周襄王、汉元帝之徒与?……襄王出而复,元帝摇而复。(《六五》)

148. 彖曰刚反,言归也。寇退,曾子反,是也。(《上六》)
《无妄》卦(25)

149. 尧舜之禅、汤武、禹治水,动以天也。子恡之逊,苻坚之师,鲧之治水,动以人也。(《无妄》)

150. 故武王誓师曰:“天帝文考,肃将天威”……举国之谏,亦以天之命止苻坚,而坚必伐晋,是谓动以人欲。坚之时,内外无事,可谓小康,亦无妄之世也。(《彖》)

151. 伊尹戒太甲以谨厥初,周公戒成王以在厥初。然则高宗三年不言,成王三年不飞。(《初九》)

152. 城失火,池鱼殃;鲁酒薄,邯郸围。……故仲尼被围,貌似阳虎也。……楚恭王出游,亡鸟号之弓,左右请求之。王曰:止。……孔子闻之,曰,惜乎其不大也。不曰人遗弓,人得之而已,何必楚也。行人得牛,邑人灾也。有得必有失。(《六三》)

153. 此回之择乎中庸而不失。(《九四》)

154. 不治有妄之疾而死者,晋景公、齐桓侯,是也。不治无妄之疾而不死者,仲尼、蘧子冯是也。……而秦人以未富强为疾,补之以商鞅之鸟喙;晋人以未清虚为疾,下之以王衍之甘遂。药之功何如哉?故有苗疾虞,而禹班师,泰和自此充。越人非疾,而武帝兴师,虚耗自此痼。(《九五》)

155. 上九居无妄之极，而复欲动而有行，几何不貽穷之灾乎？唐太宗高丽之师，明皇云南之师，是已。（《上九》）

《大畜》卦(26)

156. 武尊望曰尚文，康尊毕曰父师，是也。……故袖中之鹖，耻魏征之见；苑中之游，畏韩休之闻。（《象》）

157. 舜禹以益之一言，而班征苗之师，受业而能已之也。苻坚以举国之谏，而不回伐晋之役。犯灾也。（《初九》）

158. 太宗欲幸东都，畏魏征之谏而止，与说辐之义也。（《九二》）

159. 尧以心惟危，故逸乐漫游之过绝。汤以礼制正，故声色货利之念消，皆豮豕之义也。（《六五》）

160. 止恶而不止善，是大畜之义也。有一舜在上，有十六相在下，共骹其能止之乎？（《上九》）

《颐》卦(27)

161. 养正则吉，尧忧不得舜，舜忧不得禹皋，是也。（《象》）

162. 子夏之悦纷华，子路之愿裘马，几是与？（《初九》）

163. 吴起始师曾子，卒弃其母以求仕；李斯始师荀卿，卒弃其子以灭宗。皆失其守而不能自养。（《六二》）

164. 故温死于衡，宗元死于柳。十年勿用，未为久废也。（《六三》）

《大过》卦(28)

165. 萧何必荐韩信，邓禹必荐寇恂。所谓大厦非一木之支。（《九二》）

166. 故不可以辅上六之桡，陈蕃、窦武以之。（《九三》）

167. 退韦贤、千秋，而相丙、魏。退张说、藏用，而相姚、宋。退旬瑜、执谊，而相黄裳。汉唐之兴也，勃焉。（《九四》）

168. 鲁昭公欲去季氏，而倚公衍、公为。邵陵厉公欲抑司马

氏，而倚曹爽。唐文宗欲除宦寺而倚训、注。何可久之验也。
(《九五》)

169. 孔氏、杨氏以为龙逢比干，非也。二子岂阴柔者哉？
(《上六》)

《习》卦(29)

170. 虞翻曰，坎中小穴曰可窞。(《初六》)

171. 平交欢于勃，而汉始安。峤自结于导，而晋复振。樽酒簋二，礼也。(《六四》)

172. 陷于上六、六四之中而未出者，唐代宗、文宗是也。代宗陷于藩镇之险而未能出，惟郭子仪能出，然子仪自陷于朝恩、辅国谗波之中。文宗陷于宦寺之险而未能出，裴度可以出，然度自陷于元稹、程异浸润之内。(《九五》)

173. 文宗曰：周赧、汉献受制于强诸侯，今朕受制于家奴，殆不如赧献。……宦寺诛而唐亦亡。(《上六》)

《离》卦(30)

174. 其明弥高，而不流于显宗、德宗之察；其明弥厚，而不堕于韩非、晁错之薄。此唐虞三代君臣之明也。(《象》)

175. 夫子之少也，孟僖子已知其圣矣。……晏子、子西之贤，然且疑其害于国，于陈蔡大夫乎何诛？……故匡人不能杀，桓魋不能害。(《初九》)

176. 以谦柔之德，体中正之道……周公、公孙硕肤以之。(《六二》)

177. 曹太子闻乐而叹，……如日之昃也，其也久乎，免此者其惟卫武公乎？(《九三》)

178. 进退皆无所容也，管、蔡；楚子围晋，智伯以之。(《九四》)

179. 嗟若之声足以震突如之势哉，此成王闵予小子，管蔡难

大之时也。宜卒平三监而吉欤？（《六五》）

《咸》卦(31)

180. 鲁宣不能食叔肸，季氏不能宰子骞，是也。（《初六》）

181. 秦孝公三不听商鞅之说，而鞅三变其说以入之。……伊尹、傅说、吕望、孔明，感之而不应者，有矣。（《六二》）

182. 所随不真，其敝如何？如贡禹之从王风，五鹿之从石显。（《九三》）

183. 仲尼系之曰：天下何思何虑。……以思穷物，适以物穷思，安能穷神知化，而成光大之德哉？唐德宗之猜忌以之。（《九四》）

184. 元帝之忧柔不断，似至虚，似无思，而非也。（《九五》）

185. 以口才感动九五之君，其公孙衍、张仪、淳于髡、陈贾之徒与？（《上六》）

《恒》卦(32)

186. 盖势利之途，如万丈深渊，……君子疾趋而避之，且恐不免，而又求深，可乎？贾捐之荐杨兴为京兆，以杨兴之荐己于上前是也。不然，贾谊之说文帝，京房之说孝元，所谓虽正亦凶者欤？（《初六》）

187. 三月不违，一善不失，其惟颜氏乎？故择中庸，无祇悔，仲尼皆以许之。（《九二》）

188. 初正终诡，士不能以孚其朋。如郑朋之两从，吕布之屡叛。（《九三》）

189. 扬雄久居莽贤之间，官不过侍郎，执戟是也。（《九四》）

190. 凶于而家，害于而国，必矣。其鲁哀、晋元之世乎？（《六五》）

191. 大无功也。桓温枋头之役，商诰桑山之师是已。（《上

六》)

《遯》卦(33)

192. 孔子去鲁而行之迟。孟子三宿出昼而犹曰速。^① 圣人之心在天下如此。(《象》)

193. 舜遯共驩,不于历山;且遯管蔡,不于曲阜。孔子与阳货同国,孟子与王骀同事。(《象》)

194. 危厉而灾,扬雄仕于莽,蔡邕仕于卓。是已。(《初六》)

195. 无固志以从乱者有矣。张禹从风,孔光从莽。(《六二》)

196. 恋恋不能遯,亦终于危害而已。此纪唐之所以愧龚胜,机云之所以愧张翰也。(《九三》)

197. 微陋巷之颜,汶上之闵,舞雩之曾,其谁当之?(《九四》)

198. 故尧舜遯天历,伊周遯天经,孔孟遯天意。(《九五》)

199. 此孔子不脱冕而行,孟子浩然有归志之事也。(《上九》)

《大壮》卦(34)

200. 下而用壮,此贾谊欲去绌灌,南蒯欲去季氏,所以凶且穷也。(《初九》)

201. 故四门穆穆之日,舜无复四罪之举;四海皇皇之后,周公无复三监之功。至魏元忠之再相,依违无所建明;裴度之晚节,浮沉为自安计。(《九二》)

202. 故虽贞而亦厉,而况不贞乎? 阳处父、灌夫之徒是已。

① 关于“孟子三宿出昼”,《孟子集注卷四·公孙丑章句下》有:“昼,齐西南近邑也。”见《四书章句集注》,第248页。

(《九三》)

203. 三十辐俱壮,而輿可往;四阳俱协,而时可往。此陆贾调和平、勃以安刘灭吕之事邪?(《九四》)

204. 羊即四阳也,唐代宗以之。(《六五》)

205. 眷眷焉而不能退,上不过为张华,其下商鞅、李斯矣。(《上六》)

《晋》卦(35)

206. 自昭明德,则谁掩夫心。禹之恶旨酒,汤之不迕声色,不殖货利。彻其掩以自昭也。(《象》)

207. 蘧子冯避令尹之位,蔡谟辞司徒之拜。皆以进为忧者。(《六二》)

208. 以康侯则逼乎王室,如郑庄之逼周,以近臣则僭夫王权,如桓温之僭晋。故贪夫位而不思释,畏乎下而恐见夺,如鼯鼠然。(《九四》)

209. 孰谓其柔而不立哉,大则如商高宗之不言,小则如齐威之不鸣。(《六五》)

210. 子玉刚而无礼,阳处父刚而干时,所以败也。……二阳厉且吝,德宗以明强自任,其未有得于此乎?(《上九》)

《明夷》卦(36)

211. 当纣之时,其伯夷、太公避居海滨之事乎?(《初九》)

212. 故恭行天罚,是南狩也。胜商杀纣,得大首也。须暇五年,是不疾也。(《九三》)

213. 当纣之时,所谓六四者,其飞廉、恶来之事乎?(《六四》)

214. 纣之嗣位,闻见甚敏,材力过人,其初登于天照四国之时乎?(《上六》)

家人卦(37)

215. 一妇正，一家正。一家正，无下定矣。……吕武南面，则男女易矣，名分乱矣。（《家人·彖》）

216. 此舜之刑于二女，文之刑于寡妻也。鲁桓公、唐高宗反是。（《初九》）

217. 此二女之事舜，大姒之事文也。褒姒反是。（《六二》）

218. 周公之诛管蔡，训康叔，得呵呵之义矣。庄公之于段，文帝之于长，景帝之于武，其嘻嘻者欤？（《九三》）

219. 思齐，大任是已，舜母反是。（《六四》）

220. 以文王为君，以太姒为妃，以王季为父，以太任为母，以武王为子，以邑姜为妇。其不交相爱乎？（《九五》）

221. 九五，君也；上九，君之上。其文王之王季欤？故周家之正，有刑于太姒者，有刑于文王者。（《上九》）

《睽》卦(38)

222. 相如之感廉颇，子仪之安光弼，是也。……孔子见南子，孟子解子敖，陈寔吊张让，是也。（《初九》）

223. 诸爻皆睽而寡助，三也。其平王、晋文侯之事乎？此所谓小事吉也。不然，高宗得一傅说，武宗得一德裕，无咎而已乎？（《九二》）

224. 子产相郑之初，驺良方争，南皙相攻。子产谓子皮曰：国小族大，不可为也。有欲攻子产者，欲杀子产者。而子产能焚谤书，赂伯石，以和柔调伏之，子皮、子太叔又力主之。郑遂以治。（《六三》）

225. 举朝皆武氏之臣，而狄仁杰以一身殉唐。……乃下荐洛州司马张柬之。荐一柬之，而五王之合与仁杰而六。周复为唐。（《九四》）

226. 程子以成王、周公、刘禅、孔明当之。得之矣。（《六

五》)

227. 当其善疑也,似唐德宗之于萧复、姜公辅。及其疑之亡也,又似成王之于周公。要之皆不及昭帝之于霍光,先主之于孔明矣。(《上九》)

《蹇》卦(39)

228. 然名可得闻,身不可得而见也。此申屠蟠、管宁之徒与?(《初六》)

229. 程子以李固、周顗当之,得之矣。(《六二》)

230. 上六阴柔,不能主三以共济也。此刘瑜、陈蕃劝窦武速断大计,而武不从之事也。(《九三》)

231. 不量其无才无与之实,而抱虚以进,以求济大难,只以益难耳。此公果与郗孙接连以伐季氏,而昭公出。训与注接连以去宦寺,而唐室乱之事也。可轻往乎?(《六四》)

232. 然仅能施其中正之节者,君刚而臣柔也。上不过为晋明帝、唐宣宗,下则高贵乡公、皇泰公主而已。(《九五》)

《解》卦(40)

233. 高帝已定天下,而复伐匈奴,过于为也;……高帝幸于苟安,安于秦陋,而不求复二帝三王之法度,不及为也。(《解·彖》)

234. 此光武谢西域、礼匈奴,却臧宫、马武之请事也。(《初六》)

235. 霍光、上官并受武之托,丙、魏、恭、显、杂居宣之朝,则是无难多难之始也。……去小人……不然,郑朋得以入望之,封伦得以入太宗矣。(《九二》)

236. 赵高僭秦,以致胜、广。胜、广至而高与秦偕亡。赵忠、张让擅汉,以致董卓,卓至,而二竖与汉俱灭。(《六三》)

237. 故蒧子冯比八人者,而申叔时远之。郭子仪任吴曜,而

僚佐去之。(《九四》)

238. 故洪水非尧之难，而四凶过于洪水。四裔非四凶之威，而一舜烈于四裔。(《六五》)

239. 天下悖乱涣然解散而无余矣，其周公归自东山之时乎？(《上六》)

《损》卦(41)

240. 汉文帝却千里马，而终之以俭，得其所以损也。晋武焚雉头丧，而终之以奢，不得其所以损也。(《损·彖》)

241. 鲁连却秦而辞其封，四皓安汉而不居其位。……至于宣帝之背负芒刺，宣宗之毛发洒淅然后去，则无及矣。(《初九》)

242. 魏元忠再相而变其恭清，裴度晚节而安于沉浮，皆损其刚者也。(《九二》)

243. 君臣相得，咸有一德，而莫或二之者，此舜得尧之事也。(《六三》)

244. 子产容国人之议已以自药，而不毁乡校，可谓能损其疾而征愤。魏献子听閻没、女宽之讽谏以自警，而辞梗阳人，可谓能损其疾而窒欲。(《六四》)

245. 大禹菲实，而天下无饥民；文王卑服而天下无冻老；汉文集书囊、罢露台，而天下有烟火万里之富实。(《上九》)

《益》卦(42)

246. 君子损己以益人。……颜子服膺于一善，见善而迁者也。……有过而改者也。改过故克己。迁善，故复礼为仁。(《象》)

247. 大事者，非常之事也。如唐虞之禅，汤武之革，伊霍之废立，旦息姑之摄是也。有利用为大作之才，而无至善之德，且挟专权自厚之心，是于天下国家能吉而无咎乎？……不然，子立

即尧舜，吴淠即汤武，桓温即伊霍，王莽即周公鲁隐乎？（《初九》）

248. 若穰苴之斩庄贾，用之平世则专；纪信之乘王车，用之治世则僭是也。……不然，则行诈以益乱矣。若王莽之居摄，而假周公之忠，是也。……不然，则乱常以济奸矣，若王敦之疾刘隗，而举兵内向，是也。……若孔子欲讨田常，则不敢专，而请于哀公，是也。……不然，非礼而动，虽益而不许，若赵鞅入于晋阳以叛，灭王狩于河阳，是也。……故陈宝之益汉，训注之益唐。兹益也，不如其已。（《六三》）

249. 故周迁依晋郑，邢迁依齐，许迁依楚，皆弱故也。若盘庚之迁亳，高祖之迁长安，光武之迁洛阳。何依人之有，以益志者。（《六四》）

250. 以仁率天下，而民从之，成康文景其庶乎。（《九五》）

251. 中不偏外，外敢来乎？鹿台、眉坞是已。（《上九》）

《夬》卦(43)

252. 汉之去宦官以袁绍，而汉亡亦以绍。唐之去宦官以崔昌遐，而唐亡亦以昌遐。（《夬·彖》）

253. 故周公言往不胜，而仲尼断之曰，不胜而往，宜其咎也。此阳处父抑赵盾，宋义排项羽，所以皆为咎也。（《初九》）

254. 虽有兵戎之骤，至亦勿忧恤矣。此狄仁杰从容存唐之事也。不然，无仁杰之志，而窃仁杰之迹，则为张禹、孔光、胡广、赵戒遵养时贼矣。（《九二》）

255. 段纪明助阉尹而害忠烈，壮于顷而独行遇雨者也。温太真舍王处仲而归朝廷，君子夬夬而若濡有愠者也。（《九三》）

256. 刘牢之既从朝廷，复背朝廷；既从灵宝，复背灵宝。从顺，顺者不纳；从逆，逆者疑之。既不得为君子，又不得为小人，哀哉。（《九四》）

257. 李辅国者，其初一家奴，而其晚号尚文。贯盈罪大，而代宗不敢显戮之，至遗盗以窃其首焉。（《九五》）

258. 诗曰：嘷其泣矣，何嗟及矣。其夬之上六乎？李斯父子，潘岳友朋，临刑之时，正如此尔。（《上六》）

《姤》卦(44)

259. 听其往而进，则凶矣。高祖之封獯，明皇之不杀禄山，是也。（《初六》）

260. 高祖先得关中，遇之之蚤也，汉先得之，楚后至而夺之。不惟夺之，反王我于蜀。我徐起而定三秦，天下卒为汉而不为楚。（《九二》）

261. 孔明说先主，谓中原已为操所得，而江东已为吴所得，吴不可图，而可以为援。此次且无大咎也。（《九三》）

262. 无民而举事，安得不凶。子干、子比自晋归取楚，而见杀；而蔡公弃疾乃得楚。二子远而蔡近，二子庸而弃疾贤故也。（《九四》）

263. 尧下逮舜之侧微，以杞包瓜之象。舜遇尧为天下之合，有陨自天之象。何忧驩兜，何畏孔壬，固其理也。（《九五》）

264. 仲尼之道大，天下莫能容，是也。孟老干行，荀废兰陵，亦然。而况贾谊、仲舒、冯衍之徒与？（《上九》）

《萃》卦(45)

265. 永嘉之祸，生于平吴之功；天宝之乱，生于开元之治。是可懼哉？（《萃·彖》）

266. 不开人以自新之途，是驱天下之人而胥为小人也。魏舒初欲从栾盈之乱，既而乃归范宣子；召伯盈初已从王子朝之谮，既而乃从刘文公。（《初六》）

267. 然君之求臣，甚于臣之求君。观汤之于伊尹，先主之于孔明，则见矣。……故冯唐之对文帝、张元素之对太宗，初以为

廷辱，卒尽其说。马援谓光武脱略边幅，魏征告太宗不事形迹，皆心孚而文薄者也。……自非阳刚如伊尹，孰得五去桀哉。……不然如丁公之事楚，吕布之事魏。虽引之，何吉无咎之有。（《六二》）

268. 庶乎无咎，然终不免于悔吝也。此商鞅出走而诸侯不纳之时也。（《六三》）

269. 此如陈氏之得齐民，司马氏之得魏民也。（《九四》）

270. 此伯益克艰之戒，周公无逸之规也。（《九五》）

271. 此开元之末，燕游之所由兴。元和之季，宫室之所由侈也。（《上六》）

《升》卦(46)

272. 然舜大人也，能升禹稷；纣亦大人也。能升飞廉；孔子亦大人也，能升颜子；荀子亦大人也，能升李斯。四者之升，必有所分矣。（《升·彖》）

273. 六四为文王岐山之事，则初六其吕望渭滨之事也与？（《初六》）

274. 文王之在岐山，内文明而外柔顺。召之而至，幽之而听。……故曰总干而山立，武王之志也；发扬蹈厉，太公之志也。（《九二》）

275. 文王乃柔顺以事商，文王避之愈力，天下归之愈坚。（《六四》）

276. 乾之初九，有勿用之戒，而仲尼历聘以爱日。咸之上六，有滕口之规，而孟子好辨以明道。晋之初，专可以速进，故贵于摧如之退。然颜子最少，而进未止；益之上，不可以过益。故忌于或击之伤。然大舜已老而谦得益，故曰神而明之。存乎其人，若夫阴邪而在上，在上而冥升，终消亡而不富，非纣其孰当之？（《上六》）

《困》卦(47)

277. 志乎尧舜，遂之，斯尧舜矣。志乎孔颜，遂之，斯孔颜矣。孰能御之，困之所以亨与？（《象》）

278. 如幽谷之无所觐，此其所以欲困九二之君子而不能也。其叔孙武叔、公伯察之徒与？（《初六》）

279. 使左右能止即墨之封，关张能间孔明之密。（《九二》）

280. 亲戚皆叛，而尽失小人之所助，其管蔡陷周公，燕上官陷霍光之事邪？（《六三》）

281. 陈平交绛侯以诛诸吕，仁杰荐柬之以诛二张，近乎困之九四矣。（《九四》）

282. 是故拯困之道，莫上乎征吉，而劓刖为下。催汜之事，可不戒哉？（《上六》）

《井》卦(48)

283. 尧舜之世，以禹稷为井；春秋战国之世，以孔孟为井。然禹稷能济天下之饥溺而孔孟不能者，德盛而功艰也。……韩信以木罍缶渡师，其古之汲瓶之类欤？（《井·彖》）

284. 养人者必自养，用世者必可用。故颜子乐退，曾子咏归，漆雕之仕未能信。不知者以为真忘世矣。（《初六》）

285. 上无我与，则上无我汲者矣。子常信无极而国皆怨，子冯匿八人者而君不安，是也。（《九二》）

286. 故微明扬之尧帝，则大舜雷泽之渔父；微四哲之高宗，则傅说岩野之胥靡。（《九三》）

287. ……故德之不修，足以忧孔子；学不能行，足以病子贡。（《六四》）

288. 故傅说非其后不食，伯夷非其君不事。（《九五》）

289. 此大禹之勤俭，周公之吐握也与？（《上六》）

《革》卦(49)

290. 圣人惧于革也。……秦之变法，赵之胡服，莽之革汉，灵宝之革晋，岂曰革而信、革而当也乎？（《革·彖》）

291. 犹有晁错削七国之祸。（《初九》）

292. 故季孙问二邑之叛，然后孔子可以陈堕费之言。赵鞅无君命，而逐君侧之恶人，则春秋以为叛。六二独得而专于革乎？（《六二》）

293. 故伊尹相汤革夏，必以五就，其敢躁乎哉？（《九三》）

294. 改命不可许也，非诚有其志者，不可改也。故孟子曰：有伊尹之志则可。……志不在于兴汉，则罢兵历下之役，韩信不可以改命而伐齐。志不在于厚楚，则致田犇栢之命，子躬不可以改命而却郑。（《九四》）

295. 盖举国之欲止，不能止苻坚之行。举国之欲动，不能动汉文之静。（《九五》）

296. 故苗民七旬而乃格，舜尤以为速；商民三纪而乃变，康王不以为迟。（《上六》）

《鼎》卦(50)

297. 汤之革夏，必代虐以宽；高祖之入关，必除秦之苛。（《初六》）

298. 故流言不能动周公，刺客不能动裴度，而周唐遂安。（《九二》）

299. 鲁平公见孟子者，乐克启之也；不见孟子者，臧食改之也。（《九三》）

300. 元显与反覆之牢之以图灵宝，袁灿与惜身之褚渊以图萧道成。晋宋之亡，覆之饒也。显灿之诛，其形渥也。信何如哉？言信任小人，其祸何如哉？深以戒之也。（《九四》）

301. 主天下有二道，持盈以中正。不中不正，则骄心生，明

皇之季是也。用臣以刚直……不刚不直，则谀臣进。元帝之贡、薛、韦、康是也。（《六五》）

302. 季康子欲用田赋，使冉有访诸仲尼。是时仲尼不在位也，故仲尼不对。非不隐也，既而私于冉有，告以周公之籍，非隐也。此鼎之上九，玉弦在上之义也。（《上九》）

《震》卦(51)

303. 姜里能难文王，而不能伤文明于柔顺之圣。……高祖当项籍，光武遇寻邑，是已。……刘备闻迅雷失匕箸，托也。（《震·彖》）

304. 高祖避项籍入汉中，光武避更始而出河北。得震之六二之义矣。（《六二》）

305. 鲍叔逊夷吾，子皮逊子产，去无才得有才，岂唯无灾咎乎？国之福、身之福也。蒧子冯不为令尹，蔡谟不拜司徒，可以无咎矣。（《六三》）

306. 刘向、恭显杂处汉朝，殉、瑜、伾、文并居唐位，是已。（《九四》）

307. 与其动而丧吾之所有，不若静而不丧吾之所有。其周平王、晋元帝之事乎？（《六五》）

308. 楚听秦赂以伐齐，不知乃所以自伐。玩故也。江亡而秦穆惧，吴亡而晋国吊。其知所谓虽无咎而畏邻戒者与？（《上六》）

《艮》卦(52)

309. 汉文即位之初，喜嗇夫之辩捷，而张释之极言其害，止其君之不善于初者也。颜为几乎圣，而文为七制之主，止于初之效也。（《初六》）

310. 古之人于其上之不善，有拯而不随者，有……，龙逢、比干，拯而不随也；楚灵王之问子革，先从而后拯也；伍被之答淮

南，先拯而后随也；飞廉、恶来不拯而随也。（《六二》）

311. 故益不以舜之圣而忘逸乐之戒，周公不以成之贤而废游田之规。大哉学乎？（《九三》）

312. 楚庄王好猎，而樊姬不食禽兽之肉；太宗喜武功，而魏征不视七德之舞。此其事也。王吉之贤，能疏昌邑之猎；杨绾之清，能减汾阳之乐，此其效也。（《六四》）

313. 故高宗三年不言，一言而四海咸仰；威王三年不鸣，一鸣而齐国震惊。（《六五》）

314. 此伊尹之告归，仲尼不逾矩之事乎？（《上九》）

《渐》卦（53）

315. 孔子愠武叔，孟子怨臧仓也。（《初六》）

316. 故郈寄舍禄产而不平勃，利御寇也；萧至忠舍明皇而从太平公主，妇孕不育，凶也。（《九三》）

317. 故子文下子玉而安，阳处父上赵盾而见杀。（《六四》）

318. 如蒯通之说韩信，……如管蔡之毁周公。……故文皇之治，不见于贞观之初，而见于三年之后。开元元和亦然。（《九五》）

319. 故良平安刘之策，不妙于四老人；寇邓重汉之功，不宏于一客星。（《上九》）

《归妹》卦（54）

320. 舜之从尧，四岳归之尧也。孔明从先主，徐庶归之先主也。伯姬之归宋，鲁成公归之宋也。（《归妹·彖》）

321. 故姜任兴周，文哀祸鲁。叔姬辱身，董祁塑夫，夏姬灭国。（《象》）

322. 故骊姬之娣生卓子，戴己之娣生惠叔，皆媵也。（《初九》）

323. 其宋伯姬、陈孝妇之俦乎？（《九二》）

324. 其三聘之尹，三顾之葛也与。（《九四》）

325. 高帝不如三杰，文帝不及贾生。……至于武王集文王未集之统，成王终武王未终之功，抑又归妹之大者与？（《六五》）

326. 为许靖，为王衍。（《上六》）

《丰》卦(55)

327. 晋武帝知忧，必无身后之乱；明皇知忧，必无末年之变。知忧者，其惟尧舜之儆戒，禹汤之罪己，三宗文王之无逸乎？（《丰·象》）

328. 有电之明乃可折狱，有雷之断乃可致刑。……高帝无离之电，则蹶足而怒不解。无震之雷则刻印而销不随，折狱致刑，姑举其一。（《象》）

329. 禹稷当平世，君子之幸也。颜子当乱世，君子之不幸也。……故四老能从子房以安惠帝，而不能振惠帝之柔；刘更生、张猛、周堪能从望之以傅元帝，而不能开元帝之暗。……然明未久而昧生，盛未久而衰至。大灾于国，小灾于身。故汉再衰而望之死，惟子房、四老幸免者，子房退而四老去也。（《初九》）

330. 六五柔暗之君也，无上六犹暗也，况加之以上六乎？其陆贽事德宗之事，德宗根于柔暗之资，而力为强明之迹。……德宗强不足以折卢杞，而以刻薄为强，明不足以察延龄，而以猜忌为明。故怒公辅，疑萧复，仇陆贽。……故梁州之行，求贽不得而帝泣，贽不以为己悦；忠州之贬，终其身而不还，贽不以为己凶。（《六二》）

331. 故平无勃不济，元龄无如晦不决。（《九三》）

332. 九四高则颜仇由、司城贞子，次亦不失为魏无知、常何。（《九四》）

333. 飞廉之诛不足吊，而吊成汤之不祀；季述之戮不足痛而

痛昭宗之罔终。(《上六》)

《旅》卦(56)

334. 上之不能如仲尼在陈而弦歌不衰,下之不能如钟仪在晋而乐不忘旧。……故庆封奔吴而致富,君子知其及殃;息夫躬寄丘亭而祝盗,或者告其祝诅。……故关羽种菜于魏,志不在于菜;苏武牧羊于匈奴,志不在于羊。(《初六》)

335. 晋文公之奔也,见秦伯则拜,见野人亦拜,不曰柔顺以下人乎?……故至楚,楚飧之,楚送之;至齐秦,齐秦妻子,秦纳而归之。(《六二》)

336. 鲁昭公孙于齐,齐不礼焉。而飧以大夫之礼,公遂如晋。(《九三》)

337. 其郑厉公在栢、卫献公在夷仪之时乎?(《九四》)

338. 少康巡虞思之国,宣王匿昭公之家,是亦旅也。……故有德则少康、宣王,自旅人而为天子。无德则为太康、厉王,自天子而为旅人。(《六五》)

339. 此晋末帝信景延广之言,挑契丹之敌,至于覆宗祀,迁虜庭,而亡天下欤?……尧之恭逊,舜之温恭,汤之宽仁、文王之微柔,武王之容德,高祖之豁达大度,光武之柔理天下,此帝王之盛德也。……卫庄公戎州人以璧而不受,胡亥请为黔首而不许,旅何可得与?(《上九》)

《巽》卦(57)

340. 进退皆疑,而莫之适从,其不左右反覆而卖人之国者几希。其封伦、裴矩之徒乎?……故李塑之拜裴度,正而非邪,上下之大分也。韩信之师广武,谦而非谄,师资之大义也。(《初六》)

341. “巽在床下”,此又过于卑巽矣。其孔光、张禹、胡广、赵戒之徒乎?(《九二》)

342. 廉以不巽而辱蔺，蔺乃以巽而辱廉，九三其廉之徒乎？
（《九三》）

343. 以厉精之宣帝为之君，而贤吉之不伐；以严毅之魏相为
之同列，而善吉之宽厚，获三品而有功之验也。（《六四》）

344. 故盘庚迁都，先之以上篇之书，后之以中篇下篇之书；
成王化商民，先之以召诰洛诰，后之以多士多方，皆先庚后庚之
义也。（《九五》）

345. 李斯忧蒙恬之代其相，则顺赵高废立之邪谋。惧失其
爵禄而求容，则顺二世之欲而劝之以逸乐。将以顺易位，而以位
易宗。司马迁论之曰：持爵禄之重，阿顺苟合。可谓洞见其肺肝
矣。（《上九》）

《兑》卦(58)

346. 汤之宽仁兆民，自不殖货利始。不殖货利，自不迹声色
始。……劳而忘劳，禹之治水是也；死而忘死，汤之东征西怨是
也。（《兑·彖》）

347. 故成帝燕安之余，非朱云莫能斩佞臣；神尧平定之初，
非孙伏伽不敢谏戏。晏子曰：和如和羹，同如济水。（《初九》）

348. 故周伯仁爱刁协之佞，而仲智责之；张九龄喜萧诚之软
美，而李泌譙之，皆愧于兑之九二者也。（《九二》）

349. 故廉来之得位，凶于廉来，亦凶于商。恭显之得位，凶
于恭显，亦凶于汉。（《六三》）

350. 故魏征用而封伦沮，李绛入而承瓘去。《春秋》传曰：
介在东都。（《九四》）

351. 尧且忧驩兜，畏孔壬，况不为尧者乎？（《九五》）

352. 驩兜荐共工，而尧吁；金言荐鯀，而尧咈。皆引兑而光
者欤？（《上六》）

《涣》卦(59)

353. 项羽能亡秦,而不能散汉以为楚;曹操能平群雄,而不能散吴蜀以为魏。项挟勇,操挟智,皆才也,非德也。……平吴之晋,平陈之隋,居之而骄也。武王一戎而天下定。难已济矣,散牛马而不复用,难已散矣,武王方且祀于周庙,大告武成,曰:“此惟先王后稷之功,……至于在我,则曰予小子其承厥志而已。”退然无自功之色至此。(《涣·彖》)

354. 诸将从邓禹,秦府之士从元龄。拯难之功何如哉?
(《初六》)

355. 尹奔汤以济内沟之难也,舍筑而起,说奔高宗以济大川之难也。……石厚之奔州吁,荀爽之奔董卓,淫奔也,非奔机也。
(《九二》)

356. 褒、姒、斯、高,基难也;胜广、元感,作难也;汤武、伊周,济难也;河桥、白马,遭难也;二老、四皓,免难也。……故商山无斯高,白马无园绮。……仲尼以景公轻夷齐,以曾点重由求乎?
(《六三》)

357. 慕容绍宗之不追侯景,仆固怀恩不平河北,皆有丘而不思夷之者也。(《六四》)

358. 商民所大病者,其政贪,散财发粟之令一出,而四海服;秦民所大病者,其政酷,约法三章之令一下,而万民悦。(《九五》)

359. 孙武之诛队长,穰苴之斩庄贾,上也;楚子常之杀无极,陈元礼之杀褒姒,次矣。(《令行禁止典》)(《上九》)

《节》卦(60)

360. 颜子之节,非求之外也,节性而已。不迁怒,喜怒节矣;不贰过,过愆节矣。(《初九》)

361. 故公孙宏之布被,节则节矣,于穷奢之主,虚耗之民,何

裨焉。(《九二》)

362. 郑伯有、晋石崇是已。(《六三》)

363. 代宗欲致太平，而杨綰以清德相，曾不崇朝。而黎干、崔宽、郭子仪、翕然而承之，非承綰也，承代宗之道也。使綰之清节不出于安，而出于强。是三人者，肯心服而承之哉？干与宽可强而服也，子仪可强而服也乎？(《六四》)

364. 伯夷、叔齐饿于首阳之下，求仁而得仁，又何怨？……是退夷齐而进伯有、石崇也。(《上六》)

《中孚》卦(61)

365. 故四凶无议法，少正卯无缓理。(《象》)

366. 不忠不信不习，当如曾子之所省者三。勿视勿听勿言勿动，当如颜子之所克者四，其庶矣乎？(《初九》)

367. 彼有实忌仲舒之经术，而荐之以相悍藩。不悦真卿之刚正，而荐之以使叛臣，岂中心之孚也哉？(《九二》)

368. 张良蚤师黄石，晚从赤松，月几望也。韩愈前不汙伍文，后不汙牛李。(《六四》)

369. 一鸡而能登天乎？晋之王衍，唐之训注，是也。(《上九》)

《小过》卦(62)

370. 周平王之伐郑，鲁召公之伐季氏，东晋之北伐，石晋之挑契丹，是已。(《小过·彖》)

371. 故阳城欲坏白麻，而德宗不相裴延龄。李甘欲裂诏书，而文宗不相郑注。(《初六》)

372. 周勃有骄主色，而折于袁盎之一言。淮南有反谋，而寝于汲黯之死义。陶侃有坐观危乱之意，而忌于温峤义旗之见指。皆遇其臣，故不及其君也。(《六二》)

373. 如永从凤、光从莽、固从宪、邕从卓，然后为从也。……

国人皆知白公将为乱，以告子西，而子西独不信。曹操之篡汉，路人皆知之，而荀彧独不疑，至九锡而始有异议，故皆受其祸。（《九三》）

374. 故周公居东，不可无召公之为保。良平从行，不可无萧相之留中。（《九四》）

375. 晋明帝戮王敦之尸，唐代宗窃辅国之首，是为天子之威也乎？（《六五》）

376. 上自共驩，下暨斯高，共祸败一辙也。（《上六》）

《既济》卦(63)

377. 秦灭六国，而秦自灭；晋平吴乱，而晋自乱。隋取亡陈，而隋自亡。惟圣人能外内无患，自非圣人，外宁必有内忧。此鄢陵之胜，范文子所以忧晋之必祸也。（《既济·彖》）

378. 此尧舜儆戒无虞之道也。（《象》）

379. 此周公东征之事乎？（《初九》）

380. 故管蔡之谤周公，公不辨而王自悟。燕王上官之潜霍光，光不言而帝自察。（《六二》）

381. 武帝承文景之后而伐匈奴，太宗当贞观之隆而征高丽。皆此类也。善处既济者，其惟光武却臧宫、马武之请乎？（《九三》）

382. 然文王之游田未尝，而八骏之轡已驾。孝文之二台不作，而万户之宫已新。此圣人所以为九五而深虑也。（《九五》）

383. 此晋武平吴之后，明后天宝之末也，可不懼哉？（《上六》）

《未济》卦(64)

384. 如事之几成而败，才不能以毕其功。苻宏、晁错，房琯是已。（《未济·彖》）

385. 故舜与共驩杂处尧朝，非辨物居方也。（《象》）

386. 桓温至洛阳而复败，刘裕得关中而复失。初六之濡尾也。（《初六》）

387. 一萧何而助者二人。一邓禹而助者二十有七人；一元龄而助者十有七人焉。曳轮也，羽既死，飞又死，而孔明自将以出祁山，身曳轮也，哀哉。（《九二》）

388. 虽许其动，可轻动乎？马援请行征蛮于建武之隆，李靖请行伐狄于贞观之盛。既济之九三以之。宣王兴衰拨乱之世，而吉甫伐玁狁，召虎伐淮夷，方叔伐蛮，未济之九四以之。（《九四》）

389. 六五逢未济之世，为济难之主，而应之以阴柔之才，宜其如周平王、晋元帝之弱也。……其汤武、高帝之创业，少康、宣王、光武之中兴事邪？（《六五》）

390. 故泽水之害，小于仪狄之酒。禹恶旨酒之功，大于平泽水。（《上九》）

《系辞》

391. 若德宗之猜忌，人亦精之，何亲之有？……若苻坚之妄动，人皆危之，何功之有？（《系辞》）

392. 如孟子所谓贤于尧舜之贤，如史所谓三王臣主俱贤之贤。（《系辞》）

393. 唐高宗告武后，以上官仪教我以废汝，此君不密而失臣也。陈蕃乞宣臣章以示宦者，此臣不密而失身也。……凡事不密，唐几为周；汉，遂为魏，尤可悼也。（《系辞》）

394. 司马氏安能盗魏，曹操之教也。萧衍安能盗齐，萧道成教之也。故仲尼曰：作易者其知盗乎？（《系辞》）

395. 故鹿台聚而商亡，鹿台散而周王。（《系辞》）

396. 羿致力而一于射，故精于射，王良致力而一于御，故精于御。（《系辞》）

397. 此大抵歉于中者，必愧于外。秦武阳色变，而荆轲为之辞谢，是也。……将有言于人而逆疑其不售也，必左右其说以尝之。商鞅之说孝公是也。……直情无所烦言，至正无所揣摩，申公之对武帝，是也。……淳于髡之见梁惠王，连语三日三夜，是也。……公孙宏之谮仲舒、汲黯是也。（《系辞》）

参考文献

一、著作

1. 辛更儒:《杨万里集笺校》,中华书局2007年版。
2. 《诚斋集》,文渊阁本《四库全书》第一一六〇册、一一六一册,台北:商务印书馆1979年版。
3. 《读易详说》,文渊阁本《四库全书》第十册。
4. 《十先生舆论注》,文渊阁本《四库全书》第一三六二册。
5. 《庐溪文集》,文渊阁本《四库全书》第一一三四册。
6. 《紫岩易传》,文渊阁本《四库全书》第十册。
7. 《南轩易说》,文渊阁本《四库全书》第十册。
8. 《定宇集》,文渊阁本《四库全书》第一二〇五册。
9. 《陵川集》,文渊阁本《四库全书》第一一九二册。
10. [汉]司马迁:《史记》,中华书局1982年版。
11. [唐]房玄龄等:《晋书》,中华书局1974年版。
12. [唐]孔颖达:《周易正义》(《十三经注疏》本),中华书局1980年版。
13. [唐]李鼎祚:《周易集解》,中国书店1984年版。
14. [宋]张载:《张载集》,中华书局1985年版。
15. [宋]程颢、程颐:《二程集》,中华书局2004年版。
16. [宋]程颐:《周易程氏传》,中华书局2004年版。

17. [宋]黎靖德:《朱子语类》,中华书局 1999 年版。
18. [宋]苏轼:《东坡易传》(《四库全书》影印本),上海古籍出版社 1990 年版。
19. [宋]胡宏:《胡宏集》,中华书局 1987 年版。
20. [宋]张栻:《张栻全集》,长春出版社 1999 年版。
21. [宋]朱熹:《周易本义》(世界书局影印本),上海古籍出版社 1989 年版。
22. [宋]朱熹:《四书章句集注》(《新编诸子集成》本),中华书局 1983 年版。
23. [宋]朱震:《汉上易传》(《四库全书》影印本),上海古籍出版社 1990 年版。
24. [宋]杨万里:《诚斋易传》(《丛书集成初编》),中华书局 1985 年版。
25. [宋]郑汝谐:《易翼传》(《四库全书》影印本),上海古籍出版社 1990 年版。
26. [宋]罗大经:《鹤林玉露》,中华书局 1997 年版。
27. [宋]陈骙、佚名撰:《南宋馆阁录续录》,中华书局 1998 年版。
28. [宋]祝尚书:《宋人别集叙录》,中华书局 1999 年版。
29. [元]脱脱:《宋史》,中华书局 1997 年版。
30. [元]吴澄:《易纂言》(《四库全书》影印本),上海古籍出版社 1990 年版。
31. [清]黄宗羲等:《宋元学案》,中华书局 1986 年版。
32. [清]王梓才、冯云濠辑:《宋元学案补遗》,北京图书馆出版社 2002 年版。
33. [清]永瑢、纪昀:《四库全书总目提要》,海南出版社 1999 年版。
34. [清]苏舆:《春秋繁露义证》,中华书局 2002 年版。
35. [清]王夫之:《周易外传》,中华书局 1977 年版。
36. [清]王夫之:《周易内传发例》(《船山全书》第一册),岳麓书社

- 1988 年版。
37. [清]章学诚:《文史通义》,上海书店 1988 年版。
38. [清]蔡上翔:《王荆公年谱考略》,上海人民出版社 1959 年版。
39. [清]顾颉刚:《古史辨》(第三册),上海古籍出版社 1982 年版。
40. [民国]章太炎:《国故论衡》,上海古籍出版社 2003 年版。
41. [民国]胡朴安:《周易古史观》,台北:明文书局 1989 年版。
42. 冯友兰:《中国哲学史新编》(第五册),人民出版社 1988 年版。
43. 张岱年:《中国哲学史史料学》,生活·读书·新知三联书店 1982 年版。
44. 张岱年:《中国古典哲学概念范畴要论》,中国社会科学出版社 2000 年版。
45. 张岱年主编:《中国唯物论史》,河南人民出版社 1994 年版。
46. 石峻:《中国哲学史参考资料》(第一集),中国人民大学出版社 1957 年版。
47. 任继愈主编:《中国哲学发展史》(先秦),人民出版社 1998 年版。
48. 侯外庐等:《宋明理学史》(上册),人民出版社 1984 年版。
49. 杨宪邦等:《中国哲学通史》(1—3 卷),中国人民大学出版社 1988 年版。
50. 周汝昌:《杨万里选集》,上海古籍出版社 1962 年版。
51. 朱伯崑:《易学哲学史》,华夏出版社 1995 年版。
52. 张立文:《帛书周易注释》,中州古籍出版社 1992 年版。
53. 张立文主编:《中国学术通史》(《宋元明卷》),人民出版社 2004 年版。
54. 潘富恩、徐洪兴主编:《中国理学》(二),东方出版中心 2002 年版。
55. 潘富恩、徐洪兴主编:《中国理学》(三),东方出版中心 2002 年版。

56. 蒙培元:《理学的演变》,台北:文津出版社 1990 年版。
57. 蒙培元:《理学范畴系统》,人民出版社 1987 年版。
58. 高亨:《周易大传今注》,齐鲁书社 1998 年版。
59. 郑万耕:《太玄校释》,北京师范大学出版社 1989 年版。
60. 郑万耕:《易学源流》,沈阳出版社 1997 年版。
61. 陈来:《古代思想文化的世界》,三联书店 2002 年版。
62. 陈来:《陈来自选集》,广西师范大学出版社 1997 年版。
63. 葛荣晋:《中国实学思想史》,首都师范大学出版社 1994 年版。
64. 葛荣晋:《中国哲学范畴通论》,首都师范大学出版社 2001 年版。
65. 尚秉和:《周易尚氏学》,中华书局 1980 年版。
66. 李镜池:《周易通义》,中华书局 1981 年版。
67. 黄寿祺、张善文:《周易译注》,上海古籍出版社 1989 年版。
68. 刘大钧:《周易概论》,山东人民出版社 1986 年版。
69. 吕绍纲:《周易阐微》,吉林大学出版社 1990 年版。
70. 宋志明:《贺麟新儒学思想研究》,天津人民出版社 1998 年版。
71. 宋志明等:《中国古代哲学研究》,中国人民大学出版社 1998 年版。
72. 向世陵:《善恶之上·胡宏、性学、理学》,中国广播电视出版社 2000 年版。
73. 向世陵:《中国学术通史·魏晋南北朝卷》,人民出版社 2004 年版。
74. 杨庆中:《二十世纪易学史》,人民出版社 1997 年版。
75. 湛之:《杨万里范成大资料汇编》,中华书局 2004 年版。
76. 昌彼得、王德毅:《宋人传记资料索引》,中华书局 1988 年版。
77. 丁传靖:《宋人轶事汇编》,中华书局 1981 年版。
78. 金性尧:《宋诗三百首》,上海古籍出版社 1989 年版。
79. 吴怀祺:《中国史学思想通史·宋元金卷》,黄山书社 2002

年版。

80. 吴怀祺:《易学与史学》,中国书店 2004 年版。
81. 章权才:《宋明经学史》,广东人民出版社 1999 年版。
82. 朱汉民:《中国学术史》(宋元卷),江西教育出版社 2001 年版。
83. 苗枫林:《孔子文化大全·诚斋先生易传》,山东友谊书社 1991 年版。
84. 步近智:《中国古代著名哲学家评传》(续编三),齐鲁出版社 1982 年版。
85. 张瑞君:《杨万里评传》,南京大学出版社 2002 年版。
86. 杨新勋:《北京大学中国古文献研究中心集刊》(第三集),北京大学出版社 2002 年版。
87. 康泰、萧东海主编:《蜜成犹带百花香》(第二届全国杨万里学术讨论会论文集),江西高校出版社 1999 年版。
88. 王云五编辑:《诚斋集》,《四部丛刊》(第 57 册),台北:商务印书馆 1997 年版。
89. 杨布生、彭定国编著:《杨姓史话》,江西人民出版社 2001 年版。
90. 祈润兴:《陆九渊评传》,南京大学出版社 1998 年版。
91. [民国]胡思敬:《辑刻〈豫章丛书〉题记》,(线装民国五年(丙辰)刻本)。
92. 王振民主编:《郑玄研究文集》,齐鲁书社 1999 年版。
93. 楼宇烈:《王弼集校释》,中华书局 1980 年版。
94. 杨伯峻:《春秋左传注》,中华书局 1981 年版。
95. 《诸子集成》(1—8 册),上海书店 1996 年版。
96. 陈登原:《中国文化史》(一),辽宁教育出版社 1998 年版。
97. 杨乃乔:《悖立与整合——东方儒道诗学与西方诗学本体论,语言论比较》,文化艺术出版社 1998 年版。
98. 余英时:《朱熹的历史世界》,生活·读书·新知三联书店 2004 年版。

99. 何俊:《南宋儒学建构》,上海人民出版社 2004 年版。
100. 朱东润主编:《中华文史论丛》(第四辑),上海古籍出版社 1984 年版。

二、论 文

1. 朱葵菊:《论杨万里的哲学思想》,中国哲学史学会等编:《论中国哲学史》,浙江人民出版社 1983 年版。
2. 于北山:《有关杨诚斋研究中的几个问题》,朱东润等主编:《中华文史论丛》第四期,上海古籍出版社 1984 年版。
3. 于北山:《杨万里交游考略》,《中华文史论丛》第一辑,上海古籍出版社 1981 年版。
4. 陈义成:《杨万里立朝事迹考》,《河北师院学报》1992 年第 1 期。
5. 韩经太:《杨万里出入理学的文学思想》,《社会科学战线》1996 年第 2 期。
6. 傅荣贤:《略论“参证史事”的杨万里易学》,《周易研究》1997 年第 3 期。
7. 李勇:《杨万里对王安石变法的批评》,《淮北煤炭师院学报》1998 年第 3 期。
8. 李勇:《杨万里的历史通变思想》,《史学史研究》1998 年第 3 期。
9. 李勇:《杨万里史学思想钩沉》,《学术月刊》1998 年第 6 期。
10. 李勇:《有弊当革、革弊宜慎——谈杨万里社会变革观》,《历史教学问题》1998 年第 2 期。
11. 李伏明:《论杨万里重建儒学本体论基础的努力与成就》,《吉安师专学报》1999 年第 2 期。
12. 萧东海:《杨万里〈诚斋策问〉年代背景考述》,《吉安师专学报》1999 年第 2 期。

13. 衷尔钜:《论杨万里的唯物论思想》,《南昌大学学报》(人社版)2001年第1期。
14. 张瑞君:《杨万里的人性论》,《西南师范大学学报》(人社版)2001年第6期。
15. 张瑞君:《论杨万里的易学思想》,《太原师范学院学报》2002年第1期。
16. 张瑞君:《论杨万里的知行观》,《山西大学学报》2002年第6期。
17. 梅珍生、陈金清:《论杨万里的类辩思想》,《武汉大学学报》(人社版)2002年第2期。
18. 唐明邦:《杨万里〈诚斋易传〉中的革新意识和忧患意识》,《孔子研究》2002年第5期。
19. 郑晓江:《论杨万里的儒学思想》,《赣文化研究》2003年10月。
20. 杨柱才:《杨万里“心学”论》,《赣文化研究》2005年12月。
21. 张文修:《〈诚斋易传〉的历史意义世界——杨万里易学思想研究》,《湖南大学学报》2004年第5期。

后 记

从博士论文到成书又经历了三个寒暑,这时的我已年届“知天命”之年,实在是感慨良多。胡适先生曾主张“一本书主义”,在我大半个人生经历之后似可以有个什么“主义”了。而与胡适先生同时代的郭沫若先生曾借他的《南冠草》剧本说出了“读书总得读活书,不要读死书。……要注意天下的大事,要注意大自然的运行,要活用自己的五官心思,要与天下的人民同休戚……”我少年时代就喜读郭沫若等大家的书,这段话我念了一遍就记了下来。从读书到而今著书,我是抱定了同一个旨要的,即郭沫若先生前述的四个读书之“要”。而照四个“要”宗旨,“一本书主义”的人生创维似又与郭沫若先生所倡导相抵牾,后者的境界要宏阔得多。

本论著所述的主人公杨万里所处的时代是个奉四书五经为圭臬的时代,杨万里也显然没有违背他那个时代的社会规则和学术范野。和我的读书、著书主旨相契的是,杨万里也没有违背郭沫若先生前述的四个读书之“要”,这从他的主要哲学著作《诚斋易传》里大量的“以史证易”学术实践中可以看出,还从他的《千虑策》而使他获得“不意东南有此人物”赞誉中也可以看出。因此,我研究杨万里易学哲学又实在是了却一段千年的宿缘。这个宿缘就是让郭沫若先生所倡导的四个读书之“要”去穿越时空与南宋时的杨万里先生的学术实践进行沟通。

拙作已就,追忆成溪。开题报告时诸多名师点化、答辩时诸多名师叫板、国际学术研讨会上与诸多名师交往甚或私交,常使我眼前跳动一长串应该感谢和记住的名字:除了导师向世陵教授之外,还有中国人民大学的张立文先生、葛荣晋先生、宋志明教授、杨庆中教授,北师大大的郑万耕教授、李景林教授,复旦大学的潘富恩先生,中国社科院的李存山研究员等知名学者。对于在我做硕士论文起就给以关注的南昌大学二位杨姓教师——杨柱才、杨雪骋老师,似应一并致谢。此书的出版得到了南昌大学社会科学学术著作出版基金和南昌大学“211”工程建设项目“赣学”资金共同资助,在此也对校长和分管副校长表示深切的谢意。人民出版社的方国根编审为本书的出版提供了有益的技术指导,也让人深谢不已。

尤其值得一提的,是我有幸曾在张岱年先生 93 岁高龄时,两次前往这位国学宗师家中,亲聆耳询先生教诲,有如醍醐灌顶。宗师就是宗师,先生在等待马克思的随时召唤之时:天气已凉,衣服尚单;年事已高,读书不倦;虽已高寿,思维健捷;口齿清晰,待人如常。先生 95 岁仙逝,诚如泰斗陨落。我辈新苗初出,仙翁已然两界。可叹矣!

博士论文初稿完成时,我还专门到杨万里家乡考察,得到了井冈山大学研究杨万里文学的资深学者萧东海教授的热情接待。萧教授才情充沛,令人印象深刻。江西师范大学研究杨万里的资深学者王琦珍教授则把他珍藏的 1935 年出的杨万里年谱赐我,王教授待人的热情和深厚学识亦给我留下了深刻的印象。

还使我难以忘怀的是那些普通的人们,来自赣州的周小花同学,她给我提供了她写硕士论文的一些研究资料和打印稿,使我多所受惠。同门的小刘、小谢帮我义务打印文稿,在中国台湾

的同门朱瑀女士颇费周折跑了几个图书馆才把1974年出的杨万里年谱弄来。还要感谢那些在人大图书馆的职员,是他们以精熟的业务和热诚态度把图书馆的功能充分发挥了出来。他们工作主动、有问必答。人大哲学院资料室的邢雅杰同志就是值得记忆的一位。

还有杨万里家乡年已古稀的族人,村前村后的千年老樟树,以及赐给我灵感的、能把我带回到熔铸杨万里那瑰丽诗思和哲学家情怀的一垄垄田野,一排排土墙……杨万里闲憩时观景的砥柱桥和思想家最后的栖息之地——那一弯隆起的坟茔……

在文献上所列的有关研究杨万里众多的学者也应在谈论之列,是他们的研究和不懈的探索在先,使我得以站在他们的肩梯上才看得更高、更远而作出了一些发现。本书的完成是诸多人劳动成果的结晶,而这本书自身但愿能对得起杨万里这位古代先贤,并真实反映其思想以及给我们后人留下的这笔丰厚遗产。为此,我向之勉之,唯所受益,所荷厚哉!

我们的祖国正在发生日新月异的变化,构建和谐社会,我曾地处祖国首都深深感受到祖国心脉的律动。我的国家、我的家庭赋我已多,我一介学子能无后顾之忧,专心致志沉到了书山文海中任意畅游。

曾 华 东

2008年5月8日

[General Information]

书名=以史证易 杨万里易学哲学研究

作者=曾华东著

页数=375

SS号=12883544

出版日期=2011.05